Dr. Muhammad Harfin Zuhdi, MA

GENEALOGI ISLAM LOMBOK

Jaringan Islam Nusantara

Dr. Muhammad Harfin Zuhdi, MA

GENEALOGI ISLAM LOMBOK
Jaringan Islam Nusantara

Sanabil

Genealogi Islam Lombok: Jaringan Islam Nusantara
© Sanabil 2020

Penulis : Dr. Muhammad Harfin Zuhdi, MA
Editor : Dr. H. Ahmad Muhasim, S.Ag, M.HI
Layout : Sanabil Creative
Desain Cover : Sanabil Creative

All rights reserved
Hak Cipta dilindungi Undang Undang
Dilarang memperbanyak dan menyebarkan sebagian atau keseluruhan isi buku dengan media cetak, digital atau elektronik untuk tujuan komersil tanpa izin tertulis dari penulis dan penerbit.

ISBN : 978-623-317-071-0
Cetakan 1 : Desember 2020

Penerbit:
Sanabil
Jl. Kerajinan 1 Blok C/13 Mataram
Telp. 0370- 7505946, Mobile: 081-805311362
Email: sanabilpublishing@gmail.com
www.sanabil.web.id

PRAKATA

lhamdulillahi Rabb al-'Alamiin. Segala puja puji syukur penulis panjatkan hanya kepada Allah *Subhanahu wa Ta'ala* atas segala karunia dan kesempatan mengembangkan potensi diri dan keilmuan, sehingga buku referensi **Genealogi Islam Lombok: Dalam Jaringan Islam Nusantara** dapat diselesaikan. *Shalawat* dan *Salam* semoga senantiasa tercurah ke haribaan junjungan alam Nabi Muhammad *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* atas syafa'at-Nya.

Ide penulisan buku ini berawal dari keinginan penulis untuk menyediakan salah satu alternatif buku rujukan sebagai sarana pembelajaran hukum Islam dan pranata sosial di Fakultas Syari'ah UIN Mataram.

Buku ini secara spesifik membahas berbagai persoalan yang berkaitan dengan dinamika sejarah Islam Lombok dalam jaringan Islam Nusantara berikut anasir budaya lokal yang mengitarinya dan eksistensi para Tuan Guru dalam memainkan peran sebagai penjaga tradisi hukum Islam dengan mendialogkannya dengan budaya lokal.

Secara teologis, Islam merupakan sistem nilai dan ajaran yang bersifat Ilahiah dan transenden. Sedangkan dari aspek sosiologis, Islam merupakan fenomena peradaban, kultural dan realitas sosial dalam kehidupan manusia. Dialektika Islam dengan realitas kehidupan sejatinya merupakan realitas yang terus menerus menyertai agama ini sepanjang sejarahnya. Sejak awal kelahirannya, Islam tumbuh dan berkembang dalam suatu kondisi yang tidak hampa budaya. Realitas kehidupan ini –diakui atau tidak– memiliki peran yang cukup signifikan dalam pembentukan wajah dan dinamika Islam di Indonesia.

Sejak awal perkembangannya, Islam di Nusantara telah menerima akomodasi dan akulturasi budaya. Apabila dilihat kaitan Islam dengan budaya, paling tidak ada dua aspek yang perlu dipertegas, yautu: *pertama,* Islam sebagai konsespsi sosial budaya, dan *kedua*, Islam sebagai realitas budaya. Tradisi besar (Islam) adalah

doktrin-doktrin original Islam yang permanen, atau setidak-tidaknya merupakan interpretasi yang melekat ketat pada ajaran dasar. Dalam ruang yang lebih kecil doktrin ini tercakup dalam konsepsi keimanan dan syariah-hukum Islam yang menjadi inspirasi pola pikir dan pola bertindak umat Islam.

Sebagai suatu norma, aturan, maupun segenap aktivitas masyarakat Indonesia, ajaran Islam telah menjadi pola anutan masyarakat. Dalam konteks inilah Islam sebagai agama sekaligus telah menjadi budaya masyarakat Indonesia. Di sisi lain, budaya-budaya lokal yang ada di masyarakat, tidak otomatis hilang dengan kehadiran Islam. Budaya-budaya lokal ini sebagian terus dikembangkan dengan mendapat warna-warna Islam. Perkembangan ini kemudian melahirkan "akulturasi budaya", antara budaya lokal dan Islam.

Dalam konteks masyarakat Lombok, Hukum Islam merupakan rujukan utama dan lensa ideologis dalam memahami dan mengevaluasi perubahan. Islam mempunyai peranan yang sangat penting dalam menghadapi perubahan serta kekuatan-kekuatan eksternal yang dirasakan sebagai ancaman terhadap kehidupan sosial mereka. Islam merupakan agama yang sangat dominan di pulau Lombok, yang memainkan peran penting sebagai penjaga nilai-nilai yang berkembang

di masyarakat. Di Lombok, akulturasi Islam dengan budaya lokal berjalan dengan mulus. Islam dapat berkembang dengan baik tanpa konflik dan kekerasan. Islam dan kultur lokal saling bernegosiasi dan berdialog secara harmonis.

Islam Lombok sebagai bagian dari dinamika Islam Nusantara memiliki wajah tersendiri. Posisi agama dalam kesadaran masyarakat Sasak di pulau Lombok sangat penting. Agama tidak hanya menjadi pondasi modal sosial dalam membina moralitas individu dan kelompok, melainkan begerak dan menyatu di dalam sistem budaya. Bagi masyarakat Sasak terkadang sangat susah membedakan antara nilai tradisi dengan nilai-nilai agama. Persentuhan tradisi dengan agama ini menjadikan masyarakat Lombok sangat fanatik terhadap nilai agama. Pasalnya, mereka tidak hanya mempertahankan nilai agamanya, tetapi juga menjaga eksistensi tradisinya. Pada level ini, masyarakat Lombok telah melakukan sakralisasi atas tradisi. Simbiosis mutualis semacam ini memang banyak terjadi di dalam praktik keberagamaan Islam Nusantara di Indonesia. Persentuhan Islam dengan masyarakat setempat meniscayakannya tidak menegasi totalitas tradisi masyarakat lokal, melainkan dikombinasi dan dikolaborasikan secara harmonis.

Akhirnya, Selanjutnya berkaitan dengan penyelesaian penulisan buku ini, secara pribadi penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada pimpinan Universitas dan pimpinan Fakultas Syariah yang berkenan menerbitkan buku referensi ini.

Terakhir, penulis mengucapkan terimakasih dan mendedikasikan buku ini kepada *Sayyidul Waalidaini*: uminda Hj. Darwilan Nur Fatmah, ayahanda TGH. Djumhur Ahmadi, istriku Mira Humairoh dan anak-anakku: Muhammad Sheva Maulaya Zuhdi, Shafaura Hilwaya Zuhdi, Salwa Inspiraya Zuhdi, Salima Humairaya Zuhdi, dan Muhammad Sayyidina Djumhuraya Zuhdi. Paling akhir, penulis berharap semoga buku ini dapat bermanfaat dan menjadi kontribusi bagi khazanah keilmuan, serta menjadi amal shalih di sisi Allah *Ta'ala*. *Amiin Ya Rabbal-'Alamiin*.Semoga.[]*mhz*

Penulis,

Dr. Muhammad Harfin Zuhdi, MA

DAFTAR ISI

PRAKATA v

DAFTAR ISI xi

BAB I ~ GENEALOGI ISLAM LOMBOK
DI GUMI PAER SASAK 1

A. Akar Historis Islam Lombok 1
B. Lombok Seting Sosial Budaya
dan Keagamaan 21
C. Akar Sejarah Pulau Lombok 43
D. Akar Genealogi Islam di Lombok 54
E. Bahasa Sasak 66
F. Sistem Kekerabatan Suku Sasak Lombok .. 68
G. Stratifikasi Sosial Suku Sasak Lombok 82

H. Nilai Kearifan Lokal Suku Sasak Lombok...86
I. Dialektika Agama dan Budaya di Lombok 95

BAB II ~ WAWASAN KONSEPTUAL ISLAM NUSANTARA DAN JARINGANNYA DI GUMI SASAK LOMBOK..... 111
A. Pengertian Islam Nusantara 114
B. Akar Genealogi Islam Nusantara 117
C. Ruang Lingkup Islam Nusantara..... 123
D. Akar Sejarah Gumi Sasak Lombok..... 130
E. Genealogi Transmisi Islam di Gumi Sasak..... 139

BAB III ~ JARINGAN KEILMUAN TUAN GURU LOMBOK DIALEKTIKA AGAMA DAN ADAT DI GUMI SASAK..... 161
A. Pengertian Tuan Guru..... 165
B. Tuan Guru: Sosok Kharismatik Masyarakat Sasak..... 170
C. Genealogi Jaringan Keilmuan Tuan Guru Sasak Lombok 182
D. Peran Sosial Tuan Guru: Penegasan Identitas Keislaman dan Kesasakan..... 196
E. Relasi Agama dan Adat: Akulturasi Timbal Balik 202

BAB IV ~ NUSANTARANISASI ISLAM:
WAJAH SOSIAL ARTIKULASI ISLAM
NUSANTARA DI GUMI SASAK
LOMBOK..... 219
A. Negosiasi Kreatif Islam dan Tradisi 220
B. Islam Nusantara:
Dialektika Tradisi Islam Normatif
dan Islam Kultural 235
C. Pribumi Islam
Jalan Baru Artikulasi Islam Nusantara..... 252

BAB V~ PENUTUP..... 267
A. Kesimpulan..... 269
B. Saran dan Rekomendasi 271

DAFTAR PUSTAKA..... 273

BAB I

GENEALOGI ISLAM LOMBOK DI GUMI PAER SASAK

A. Akar Historis Islam Lombok

Sebagai sebuah fenomena sosio-kultural dalam dinamika ruang dan waktu, Islam yang semula berfungsi sebagai subyek pada tingkat kehidupan nyata berlaku sebagai obyek dan sekaligus berlaku baginya berbagai hukum sosial. Eksistensi islam antara lain sangat dipengaruhi oleh lingkungan sosial dimana ia tumbuh dan berkembang.[1] Dinamika

[1]Clifford Geertz menjelaskan masalah ini melalui konsep *modes for reality dan modes of reality.* Agama pada satu sisi dapat membentuk masyarakat ke adlam *cosmic order,* tetapi pada sisi lain agama dapat

Islam dalam sejarah peradaban umat manusia dengan demikian sangat ditentukan oleh pergumulan sosial yang pada akhirnya akan sangat berpengaruh dalam memberi warna, corak, dan karakter Islam.[2]

Membicarakan Islam, lebih khusus lagi tentang warna, corak, dan karakter Islam di dalam dinamika ruang dan waktu tertentu pada hakekatnya adalah berbicara tentang bagaimana Islam direproduksi oleh lingkungan sosialnya. Kenyataan membuktikan bahwa dari berbagai hasil penelitian yang dilakukan banyak pakar, ditemukan berbagai corak dan karakter Islam pada berbagai tempat dengan berbagai macam coraknya. Clifford Geerts di dalam karya bertema *Islam Observed,*[3] menemukan perbedaan corak Islam Maroko yang puritanis dan Islam Indonesia yang sinkertis. Bahkan, di dalam karya penelitiannya tentang Agama Jawa, Geertz secara lebih khusus lagi membagi dalam beberapa varian: *Abangan, Santri, Priyayi.*[4]

---

dipengaruhi oleh lingkungan sosialnya. Lihat dalam Brian Morris, *Antropologi Agama: Kritik Teori-Teori Agama Kontemporer,* ter. Imam Khoiri (Yogyakarta: AK Group, 2003), h. 393.

[2]Moeslim Abdurrahman, "Ber-Islam Secara Kultural," dalam *Islam Sebagai Kritik Sosial* (Jakarta:Eralangga, 2003), h. 150.

[3]Geertz dalam studi komparatifnya menjelaskan adanya pengaruh budaya dalam Islam. Lihat Clifford Geertz, *Islam yang Saya Amati: Perkembangan di Maroko dan Indonesia,* terj. Hasan Basari (Jakarta: YIIS, 1982).

[4]Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa,* ter. Aswab Mahasin. (Jakarta:Pustaka Jaya, 1989), h.6.

Islam sebagai agama, kebudayaan dan peradaban besar dunia sudah sejak abad ke-7 masuk ke Indonesia dan terus berkembang hingga kini. Ia telah memberi sumbangsih terhadap keanekaragaman kebudayaan nusantara. Islam tidak saja hadir dalam tradisi agung [*great tradition*], bahkan memperkaya pluralitas dengan islamisasi kebudayaan dan pribumisasi Islam yang pada gilirannya banyak melahirkan tradisi-tradisi kecil [*little tradition*] islam, seperti terlihat dalam Islam Sasak, Islam Jawa, Islam Sunda dan sebagainya.

Varian Islam Nusantara terus lestari dan mengalami perkembangan di berbagai sisi serta tetap menjadi ciri khas dari fenomena keislaman masyarakat Indonesia yang berbeda dengan Islam yang ada di Timur Tengah, maupun Eropa. Hal ini tak lepas dari heterogenitas dan kemajemukan bangsa Indonesia yang tidak dimiliki oleh bangsa manapun di dunia.[5] Dengan heterogenitas dan kemajemukan bahsa tersebut pada gilirannya menempatkan Indonesia sebagai negara yang unik, khas, dan menarik dalam pola keberagaman yang dianutnya. Agama yang tumbuh dan berkembang di Indonesia mau tidak mau harus berdialektika dengan budaya lokal yang kemudian mempunyai ciri khas dan keunikan tersendiri.

[5]Paisun, "Dinamika Islam Kultural (Studi atas Dialektika Islam dan Budaya Lokal Madura)". Makalah AICIS, tidak diterbitkan

Dakwah penyebaran Islam di Nusantara, menurut De Graaf,[6] melalui tiga jalur, yaitu: *pertama*, melalui perdagangan (*by the course of peaceful trade*); *kedua*, melalui dakwah para Wali (*by preachers and holy man*); dan *ketiga*, melalui kekuatan dan peperangan (*by the force and waging of war*). Islam tersebar dari Timur Tengah ke berbagai wilayah seperti Afrika Utara, Eropa, Asia Tengah, Asia Selatan, Asia Tenggara tanpa melalui peperangan. Begitu pula halnya dengan penyebaran Islam di Nusantara, di Jawa dan Lombok terutama, sering dilukiskan berlangsung relatif damai. Dengan kata lain, sesuai pendapat Graaf, proses ini lebih diwarnai dengan cara yang pertama dan kedua.[7]

Sebagaimana halnya dengan wilayah Indonesia lainnya, di Lombok Islam hadir dengan penuh kedamaian, tanpa unsur paksaan, kekerasan, maupun peperangan. Bila di Jawa dan Sumatra proses dakwah Islam berlangsung sejalan dengan aktivitas

---

[6]H.J. De Graaf, "South-East Asian Islam to the eighteenth century," dalam P.M. Holt Ann K.S.Lambton and Bernard Leweis (eds.) *The Cambridge History of Islam,* vol. 2. (Camridge: Cambridge at The University Press, 1970)

[7]Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia,* (Bandung:Mizan,1994); Lihat juga S. Soebardi, "The Place of Islam".In Elaine McKay. *Studies in Indonesian History,* (Australia:Pitman, 1976); Nehemia Levtzion, *Conversion to Islam,* (Holmes & Meier, 1979); M.C. Ricklefs, *a History of Modern Indonesia*. (USA:Standford University Press, 2008).

perdagangan, sedangkan di Lombok kegiatan dakwah Islam ditunjang dengan mobilitas fisik atau migrasi para Wali dari Jawa ke Lombok.

Perjalanan Wali dari Pulau Jawa ke Lombok, Bali hingga Sumbawa mempertegas asumsi Graaf,[8] bahwa perdagangan lintas pelabuhan (*port trading*) bukan satu-satunya jalan memperkenalkan Islam. Setelah melalui jalur laut, para Wali menempuh rute darat untuk menembus daerah-daerah pedalaman dan perbukitan, seperti Pujut, Rembitan, dan areal pemukiman di lereng-lereng Gunung Rinjani di Bayan dan Sembalun. Disini Wali bukan hanya menjadi figur legendaris perintis penyebaran Islam di Jawa saja sebagaimana diutarakan Soebardi,[9] tetapi juga di kalangan komunitas Sasak di pulau Lombok.

Secara faktual, bukti-bukti Islamisasi di Lombok tampak dari beberapa nama tempat yang dihubungkan dengan Wali, seperti "Giri" Menang (di Lombok Barat), "Lingsar" (yang berasal dari kata Ling "Siar" di Lombok Barat), Kelurahan "Prapen" (di Lombok Tengah). Bukit Kance "Wali" (di Rembitan Lombok Tengah), "Ampel Duri", "Ampel" Gading, dan "Lokok Jawa" (di Bayan Lombok Utara), di Tempat-tempat ini

[8]De Graaf, *South-East..*
[9]Soebardi, *The place..,* h. 39.

menjadi "saksi-saksi sejarah tentang kedatangan Wali untuk tinggal sementara demi mengajarkan Islam pada penduduk setempat. Dalam bahasa lokal, aktivitas ini dikenal dengan "ngamarin".[10]

Berdasarkan elaborasi ini, maka dapat dirumuskan bahwa Islam Sasak merupakan salah satu jaringan varian Islam Nusantara setelah terjadinya dialektika antara islam dengan budaya Sasak Lombok. Proses dialektika tersebut pada gilirannya menghasilkan Islam Sasak yang unik, khas, dan esoterik, dengan beragam tradisi-tradisi Sasak yang sudah disisipi nilai-nilai Islam. Pada perkembangan selanjutnya, islam dan tradisi Sasak menjadi satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan meski masih dapat dibedakan satu sama lain.

Tradisi sasak yang Islami tersebut terpelihara kelestariannya hingga kini. Namun bukan berarti, tanpa perubahan sama sekali.di berbagai sisi, terdapat beberapa perubahan yang menunjukkan adanya dinamisasi Islam kultural yang tumbuh dan berkembang di Lombok. Sebab, pada dasarnya perubahan memang suatu hal yang niscaya. Perubahan senantiasa terjadi

[10]Budiwanti, *Peran Wali dan Situs Keramat dalam Dinamika Perkembangan Islam di Lombok,* Makalah dipresentasikan pada acara AICIS-*Annual International conference on Islamic studies* ke-13 (Mataram, 18-21 November 2013), h. 3.

hampir dalam semua ruang kehidupan manusia, baik menyangkut persoalan politik, sosial, budaya, maupun ekonomi. Perubahan dimaksud bisa dilatari oleh perkembangan pengetahuan yang dimiliki oleh manusia ataupun lingkungan yang mengitarinya, yang kemudian dapat mempengaruhi kehidupan manusia tersebut.

Berangkat dari latar belakang ini, maka konsentrasi kajian buku ini barupaya untuk mengungkap dan memaparkan dinamika Islam Sasak sebagai bagian dari jaringan Islam Nusantara di pulau Lombok. Seberapa besar perubahan yang terjadi, di bagian mana saja, dan faktor apa yang melatari perubahan tersebut. Dari kajian ini diharapkan dapat memberikan manfaat dan memperkaya khazanah keilmuan dan peradaban Islam Nusantara, khususnya yang membahas dialektika antara Islam dan budaya lokal dalam wajah Islam Sasak.

Buku ini menggunakan teori jaringan ulama Azyumardi Azra dan teori tradisi besar dan tradisi kecil Robert Redfield untuk menjadi kerangka konseptual melihat dan menganalisis masalah yang diteliti. Azyumardi Azra menyatakan bahwa ulama Nusantara mempunyai genologi keilmuan yang berasal dari Mekah dan Madinah. Kontak intensif dalam tradisi

pengetahuan dan keilmuan Islam antara murid dan guru memerikan kontribusi besar dalam pembentukan sifat istimewa dari wacana ilmiah dalam jaringan ulama. Ciri utama dari wacana ilmiah dalam jaringan adalah telaah hadits dan tarekat. Melalui telaah-telaah hadits dan tarekat, para guru dan murid dalam jaringan ulama menjadi terkait satu sama lainnya.[11]

Teori tradisi kecil dan tradisi besar Robert Redfield menyakatan bahwa untuk mempertahankan kebudayaan suatu wilayah sebagai kebudayaan lokal, dituntut adanya suatu komunikasi yang terus-menerus dengan pemikiran komunitas lokal (*Local community of thought*) yang berasal dari luarnya. Wilayah lokal tersebut mengundang kita untuk mengikuti jalur interaksi yang panjang antara komunitas tersebut dengan pusat-pusat peradaban.[12]

Kebudayaan lokal yang diterima apa adanya oleh penduduknya dari leluhur mereka itulah yang disebut dengan tradisi kecil. Kebudayaan yang menjadi pusat perkembangan ilmu pengetahuan disebut sebagai tradisi besar. Lebih jelasnya bahwa tradisi kecil adalah tradisi dari sebagian besar pemikir yang tidak reflektif yang berlangsung dalam hidup itu sendiri

[11]Azra, *Jarigan Ulama ...*, h. 294-295

[12]Robert Redfield, *Peasat Society and Culture,* (Chicago: The University of Chicago press, 1956), hlm. 40-41.

dan mereka yang tidak terpelajar di dalam komunitas-komunitas desanya dan diterima sebagaimana adanya dan tidak pernah secara cermat dipertimbangkan pengembangannya. Tradisi besar merupakan tradisi dari beberapa pemikir reflektif, para ahli filsafat, ahli ilmu ketuhanan, dan sastrawan adalah tradisi yang secara sadar diolah di sekolah-sekolah atau di kuil-kuil dan diwarisakan. Kedua definisi tentang tradisi kecil dan tradisi besar itu dinyatakan oleh Robert Redfield dalam bukunya *Peasant Society and Culture* bahwa:

> *"In a civilization there is a great tradition of the reflective few, and these is a little tradition of the largely unreflective many. The great tradition is cultivated in schools or temples; the little tradition works tiself our and keeps itself going in the lives of the unlettered in their village communities. The tradition of the philosopher, theologian, and literary man is a tradition consciously cultivated and handed down; that of the little people is for the most part taken for granted and not submitted to much scrutiny or considered refinement and improvement."*[13]

Kerangga teori Robert Redfield, tentang istilah tradisi besar (*great tradition*) dan tradisi kecil (*little tradition*) ini kemudian dipakai von Grunebaum untuk menjelaskan konteks Islam, ketika ia sebagai doktrinal normatif (*great tradition*) dan ia ketika mengaktualisasi

[13] *Ibid.,* hlm. 41-42.

ke dalam realitas sosial, budaya, politik, ekonomi, pendidikan dan lainnya (*little tradition*). Namun, menurut Azra, istilah tradisi kecil (*little tradition*) ini dalam perkembangan diskurus kajian Islam (*Islamic studies*) cenderung ditinggalkan untuk diganti dengan istilah tradisi lokal (*local tradition*), guna menjelaskan Islam yang mengejawentah di dalam lingkungan masyarakat sosial budaya lokal tertentu.[14]

Sementara itu, kerangka teori selanjutnya juga diperkenalkan oleh Marshal G.S. Hodgson guru besar sejarah di University of Chicago. Lewat *magnum opus*-nya *The Venture of Islam* (3 Jilid). Hodgson mengklasifikasikan kategorisasi islam menjadi tiga bagian: Islam, yaitu doktrin normatif sebagaimana yang terdapat pada teks al-Quran dan Hadis serta teks-teks baku lainnya: *islamicate,* yaitu Islam yang mengejawentah secara historis-empiris, dan terwujud dalam berbagai kehidupan sosial budaya pemeluknya; *Islamdom,* yaitu Islam yang terwujud sebagai kekuatan politik dan kekuasaan.[15]

Teori jaringan ulama Azyumardi Azra ini digunakan untuk melihat ketersambungan sanad atau

[14]Azyumardi Azra dan Irwan Abdullah, "Islam dan Akomodasi Kultural" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Asia Tenggara,* (Jakarta: Icthiar Baru Van Hoeve), jilid V, h. 28

[15]*Ibid.*

silsilah keilmuan tuan guru di Lombok dengan ulama di Mekah dan Madinah. Adapun Teori tradisi besar dan tradisi kecl Robert Redfield digunakan untuk melihat proses saling mempengaruhi antara tradisi kecil, yakni tradisi Sasak Lombok dengan segala dinamika lokalitasnya, dengan tradisi besar, yakni Makkah-Madinah dan Timur Tengah, sehingga akan tampak terlihat pengaruh dialektika dan akulturasi dalam domain Islam Nusantara di Gumi Sasak Lombok.

Islam merupakan agama yang sangat dominan di pulau Lombok, yang memainkan peran penting sebagai penjaga nilai-nilai yang berkembang di masyarakat. Di Lombok, akulturasi islam dengan budaya lokal berjalan dengan mulus. Islam dapat berkembang dengan baik tanpa konflik dan kekerasan. Islam dan kultur lokal saling bernegosiasi, berdialog, representasinya terlihat dari munculnya akulturasi ajaran agama dan kebudayaan yang dapat hidup dan berkembang dengan baik.

Studi dan tentang komunitas Islam di Lombok memang bukan merupakan hal baru. Berikut ini di-ketengahkan beberapa penelitian dan buku tentang Islam di pulau Lombok yang pernah dikaji yaitu: *Pertama,* sosiogis ilmuwan Barat abad ke-20, seperti Van Eerde dan Bousquet, yang menunjukkan bahwa

di kalangan masyarakat Sasak terdapat tiga kelompok keagamaan; *Sasak Boda, Waktu Lima* dan *Wetu Telu*.[16] *Kedua,* Sven Cederroth yang melakukan studi di Bayan sekitar tahun 1970-an. Ia melaporkan mengenai para migran Muslim Ortodok (*Waktu Lima*).[17] *Ketiga,* John Ryan Bartholomew yang meneliti tentang komunitas Islam *Waktu Lima* versus *Wetu Telu* dalam sebuah studi etnografisnya di daerah urban kota Ampenan.[18] *Keempat,* Solihin Salam juga mengetengahkan komunitas *Wetu Telu* dalam sebuah studi etnografisnya di daerah urban kota Ampenan. *Keempat,* Solihin Salam juga mengetengahkan komunitas *Wetu Telu* dalam bukunya "Lombok Pulau Perawan: Sejarah dan Masa Depannya". *Kelima,* Erni Budiwanti tentang "Islam Sasak: *Wetu Telu* Versus *Waktu Lima*".[19] Buku ini mengungkapkan mengenai kegiatan misi dakwah khususnya yang dilakukan di Bayan, dan pengaruhnya

[16]Erni Budiwanti, *Islam Sasak,* [Yogyakarta: LkiS, 2000], h. 66

[17]Sven Cederroth sudah diterbitkan menjadi bebrapa buku diantara: *The use of sacred Cloths in the Wetu Telu Culture of Lombok, 1997; The spell of the Ancestors and the Power of Mekkah: A Sasak Community on Lombok,* [Swedwn: Acta Universitatis Goyhoburgenesis, 1981]

[18]John Bartholemew, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001)

[19]Buku ini berasal dari Disertasinya untuk meraih gelar Phd. Pada bidang antropologi, "Departement of Anthropology and Sociologi pada Monash University, Australia, 1997 dengan judul: *Religion of the Sasak: An Ethnographic Study of the Impact of Islamization on the Wetu Telu of Lombok.*

terhadap struktur komunitas tersebut. *Keenam,* Adi Fadli tentang "Pemikiran Islam Lokal (Studi Pemikiran Tuan Guru Haji Muchammad Soleh Chambali Bengkel Al-Ampenani)".[20]

Berdasarkan data terdahulu tersebut, dapat disimpulkan bahwa keenam terdahulu tersebut, kecuali Adi Fadli, secara spesifik membahas tentang sejarah dan ajaran komunitas Islam *Wetu Telu,* padahal Islam Sasak itu bukan hanya tentang *Wetu Telu,* melainkan Islam Nusantara yang berdialektika dengan budaya lokal di gumi Sasak. Dengan demikian, terdahulu belum secara khusus membahas tentang sejarah asal usul Islam Sasak, jaringan dan jalur transmisinya dengan jaringan Islam Nusantara. Cuma Adi Fadli yang sedikit membahasnya, namun lebih fokus pada kajian tokoh Tuan Guru Muchammad Sholeh Chambali Bengkel.

Oleh karena itu, disinilah letak signifikansi ini untuk mengelaborasi lebih jauh tentang asal-usul Islam Sasak, ajaran dan jalur transmisinya dengan Islam Nusantara, serta bagaimana dialektika agama dan budaya sebagai wajah sosial Islam Nusantara dalam pola keberagamannya.

---

[20]Adi Fadli, *Pemikiran Islam Lokal (Studi Pemikiran Tuan Guru Haji Muchammad Soleh Chambali Bengkel Al-Ampenani),* (Yogyakarta: Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011).

Sebagaimana dipahami bahwa antara kebudayaan dan agama, masing-masing mempunyai simbol-simbol dan nilai tersendiri. Agama adalah simbol yang melambangkan nilai ketaatan kepada Tuhan. Kebudayaan juga mengandung nilai dan simbol supaya manusia bisa hidup di dalamnya. Agama memerlukan sistem simbol, dengan kata lain agama memerlukan kebudayaan agama. Tetapi keduanya perlu dibedakan. Agama adalah sesuatu yang final, universal, abadi (*parennial*) dan tidak mengenal perubahan (*absolut*). Sedangkan kebudayaan bersifat partikular, realtif dan temporer. Agama tanpa kebudayaan memang dapat berkembang sebagai agama pribadi, tetapi tanpa kebudayaan agama sebagai kolektivitas tidak akan mendapat tempat.[21]

Dengan demikian, dialektika antara agama dan kebudayaan merupakan sebuah keniscayaan. Agama memberikan warna (spirit) pada kebudayaan, sedangkan kebudayaan memberi kekayaan terhadap agama. Hal inilah yang terjadi dalam dinamika keislaman Nusantara yang terjadi di Indonesia, khususnya di Lombok, yang akan diulas berikut ini.

---

[21]Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid, Essai-Essai Agama, Budaya, dan Politik dalam ingkai Strukturalisme Transendental,* (Bandung: Mizan, 2001), h. 196.

Demikian pun saat Islam menyebar ke Indonesia, Islam tidak bisa lepas dari budaya lokal yang sudah ada dalam masyarakat. Antarkeduanya meniscayakan adanya dialog kreatif dan dinamis, hingga kemudian islam dapat diterima sebagai agama baru tanpa harus menggusur budaya lokal yang sudah ada. Dalam posisi ini, budaya lokal yang mewujud dalam tradisi dan adat masyarakat setempat, tetap dapat dilakukan tanpa harus mencederai ajaran Islam, sebaliknya, Islam tetap bisa diajarkan tanpa harus mengganggu harmoni tradisi mayarakat.

Dialog kreatif antara Islam dan budaya lokal tidaklah berarti "mengorbankan" Islam, dan menempatkan Islam Nusantara, sebagai hasil dari dialog tersebut, sebagai jenis Islam yang "rendahan" dan tidak bersesuaian dengan Islam yang "murni", yang ada dan berkembang di Jazirah Arab, tapi Islam Nusantara harus dilihat sebagai sebentuk varian Islam yang sudah berdialektika dengan realitas di mana Islam berada dan berkembang. Menjadi Islam, tidak harus menjadi Arab. Islam memang lahir di Arab, tetapi tidak hanya untuk bangsa Arab. Proyek Arabisme merupakan proyek politik yang berkedok purifikasi Islam, yang berusaha

menjadikan Islam sebagai sesuatu yang tunggal dan seragam.[22]

Hal ini tentu berbeda dengan pemahaman mayoritas ulama Indonesia yang lebih lentur dan bijak dalam memandang tradisi. Tradisi dan adat tidak lantas dipahami sebagai sesuatu yang sesat, selagi tidak bertentangan dengan ajaran Islam, sekalipun tidak ditemukan landasan normatifnya dalam Islam. Yang dilakukan para Kiai pada umumnya adalah memasukkan nilai-nilai Islam hingga menjadi spirit dalam pengembangan dan pelaksanaan tradisi yang ada, sehingga tidak terjadi benturan antara tradisi di satu sisi, dan agama Islam di sisi yang lain. islam sebagai agama tampil secara kreatif berdialog dengan masyarakat setempat (lokal), berada dalam posisi yang menerima tradisi

[22]Ciri utama gerakan Islam ini adalah menjadikan Islam sebagai Ideologi Politik. Islam dijadikan dalih dan senjata politik untuk mendiskreditkan dan menyerang siapa pun yang dalam pandangan politik dan pemahaman keagamaannya berbeda dari mereka. Jargon memperjuangkan Islam sebenarnya adalah memperjuangkan suatu agenda politik tertentu dengan menjadikan Islam sebagai kemasan dan senjata. Selain itu, dengan dalih memperjuangkan dan membela Islam, mereka berusaha keras menolak budaya dan tradisi yang selama ini telah menjadi bagian integral kehidupan bangsa Indonesia, malah berusaha menggantinya dengan budaya Timur Tengah. Dalam pandangan Gus Dur, hal ini terjadi lantaran mereka tidak mampu membedakan agama dari kultur yang tempat Islam diwahukan. Baca, Abdurrahman Wahid, "Musuh dalam Selimut" sebuah pengantar pada buku *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia,* (Jakarta: The Wahid Institute bekerjasama dengan Gerakan Bhinneka Tunggal Ika dan Maarif Institute, 2009), h. 19-20.

masyarakat, sekaligus memodifikasinya menjadi budaya baru yang dapat diterima oleh masyarakat setempat dan masih berada di dalam jalur Islam.

Dalam kaitannya dengan hal ini Gus Dur menulis:

"Islam mempertimbangkan kebutuhan lokal dalam merumuskan hukum-hukum agama tanpa mengubah hukum itu sendiri. Juga bukan berarti meninggalkan norma demi budaya, tetapi agar norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan menggunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman nash dengan tetap memberi peranan kepada ushul fiqh dan qaidah fiqh"[23]

Konsep inilah yang belakangan dikenal dengan pribumisasi Islam. Pribumisasi Islam mengupayakan agar ajaran-ajaran Islam benar-benar membumi dalam setiap ruang dan waktu yang dilaluinya. Secara sederhana, wacana pribumisasi Islam ala Gus Dur dapat dipahami sebagai upaya untuk melindungi proses asimilasi dan akulturalisasi nilai-nilai Islam dengan kebudayaan lokal Indonesia yang berlangsung secara alamiah. Upaya ini dilakukan dengan mengemas proses yang alamiah ke dalam tataran "konsep" agar tradisi-tradisi yang

[23]Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan,* (Jakarta: Desantra, 2001), h. 111.

terbentuk dari proses asimilasi dan akulturasi ini tetap dapat diakui sebagai budaya Islam.

Bila ditelisik lebih jauh, pribumisasi Islam di Indonesia merupakan keniscayaan sejarah. Sejak awal perkembangannya, Islam Nusantara adalah Islam pribumi yang disebarkan oleh Walisongo dan para pengikutnya dengan melakukan transformasi kultural dalam masyarakat. Islam dan tradisi tidak ditempatkan dalam posisi yang berhadap-hadapan, tapi didudukkan dalam kerangka dialog kreatif, dimana diharapkan terjadi transformasi di dalamnya. Proses transformasi kultural tersebut pada gilirannya menghasilkan perpaduan antara dua entitas: Islam dan budaya lokal. Perpaduan inilah yang melahirkan tradisi-tradisi Islami yang hingga saat ini masih dipraktekkan dalam berbagai komunitas Islam Nusantara yang ada di Indonesia.

Dengan demikian, antara Islam dan budaya lokal merupakan satu kesatuan, yang tak dapat dipisahkan, meski bisa dibedakan satu sama lain. proses islamisasi yang berlangsung di Nusantara pada dasarnya berada dalam proses akulturasi. Seperti telah diketahui bahwa Islam disebarkan ke Nusantara sebagai kaedah normatif di samping aspek seni budaya. Sementara itu, masyarakat dan budaya di mana Islam itu disosialisasikan adalah sebuah alam empiris. Dalam konteks ini, sebagai

makhluk berakal, manusia pada dasarnya beragama dan dengan akalnya pula mereka paling mengetahui dunianya sendiri. Pada alur logika inilah manusia, melalui perilaku budayanya senantiasa meningkatkan aktualisasi diri. Karena itu, dalam setiap aulturasi budaya, manusia membentuk, memanfaatkan, mengubah hal-hal paling sesuai dengan kebutuhannya.[24]

Dari paradigma inilah, masih dalam kerangka akulturasi, lahir apa yang kemudian apa yang dikenal sebagai *local genius.* Di sini *local genius* bisa diartikan sebagai kemampuan menyerap sambil mengadakan seleksi dan pengolahan aktif terhadap pengaruh kebudayaan asing, sehingga dapat dicapai suatu ciptaan baru yang unik, yang tidak terdapat di wilayah bahsa yang membawa pengaruh budayanya.

Islam yang berdialektika dengan budaya lokal tersebut pada akhirnya membentuk suatu varian Islam yang khas dan unik, seperti Islam Jawa, Islam Madura, Islam Sasak, Islam Minang, Islam Sunda, dan seterusnya. Varian Islam tersebut bukanlah Islam yang tercerabut dari akar kemurniannya, tapi Islam yang di dalamnya yang telah berakulturasi dengan budaya lokal. Dalam istilah lain, telah terjadi inkulturasi. Dalam

[24]Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak arkeologis dan Historis Islam Indonesia,* (Jakarta: Logos, 2001), h.251.

studi kebudayaan lokal, inkulturasi mengandaikan sebuah proses internalisasi sebuah ajaran baru ke dalam konteks kebudayaan lokal dalam bentuk akomodasi atau adaptasi. Inkulturasi dilakukan dalam rangka mempertahankan identitas. Dengan demikian, Islam tetap tidak tercerabut akar ideologisnya, demikian pun dengan budaya lokal tidak lantas hilang dengan masuknya Islam di dalamnya.

Dialog Islam dengan tradisi ini dilakukan dalam semangat nodosiasi. Negosiasi merupakan proses menafsirkan sesuatu yang hadir dan menafsirkan dirinya untuk mencari sesuatu yang baru yang dikenal dalam kebudayaan sebagai sesuatu yang hidup.[25] Dalam konteks kultural, masyarakat memiliki kemampuan untuk bernegosiasi dengan caranya masing-masing. Dan sejatinya, pergulatan antara yang didatangi dan pendatang dalam bernegosiasi bukan didasarkan pada semangat saling mengubah, karena kalau sudah saling mengubah bukan lagi negosiasi, melainkan hegemoni bahkan represi.[26] Artinya, negosiasi merupakan bagian dari transformasi kultural dalam gerak kebudayaan. Proses yang terjadi adalah proses kreatif dalam spirit

[25]Zada, *Islam Pribumi..., h.34*

[26]*Proceding Training Workshop Penguatan Kesetaraan, Toleransi, dan Perdamaian* dalam topik Nilai-nilai Agama dan Budaya terhadap Perdamaian dalam presentasi Bisri Effendy, 30 Mei 2007

kebudayaan, sehingga baik pendatang maupun yang didatangi berada dalam struktur dan derajat yang sama.

B. Lombok Seting Sosial Budaya dan Keagamaan

Sub bab ini mendiskusikan dua topik utama, yaitu pertama membahas tentang pulau Lombok yang meliputi akar sejarah, adat istiadat, sistem kekrabatan dan kedua membahas tentang relasi agama, adat dan hukum di pulau Lombok. Uraiannya bersifat diskriptif dengan tujuan untuk mendapatkan gambaran yang utuh dan menyeluruh tentang relasi ketiga aspek tersebut, sehingga diperoleh pemahaman yang tepat dan komprehensif dalam menganalisa tema utama tentang peta dakwah dan keragaman di pulau Lombok.

Pulau Lombok,[27] selain dikenal dengan wisata alamnya yang eksotik, juga memiliki nilai penting untuk studi-studi sosial keagamaan dikarenakan banyak sisi yang menarik untuk ditelaah mulai dari historisitas, tradisi maupun institusi sosial politik dan dinamika keagamaan yang berkembang di daerah yang mendapat predikat "Pulau Seribu Masjid".[28]

Sebutan masyarakat Lombok dengan "Pulau Seribu Masjid", memiliki latar historis yang cukup unik. Keunikan ini terlihat dari beberapa terminologi agama yang berkolaborasi dengan nilai-nilai kearifan lokal yang berkembang pada masyarakat Lombok, yaitu konsep *"Ashhâb al-Kahfi"*, yaitu, yang mereka klaim sebagai "Filsafat Tujuh Kepentingan." Tujuh kepentingan ini diaktualkan dalam beberapa istilah kepentingan teologis; (1) kecintaan utama adalah mementingkan kecintaan kepada Allah di atas segala-galanya; (2) kecintaan kepada Nabi Muhammad Rasulullah.; (3) kecintaan untuk lebih mementingkan

[27]Pulau Lombok terdiri dari 4 Kabupaten (Lombok Barat, Lombok Tengah, Lombok Timur, Lombok Utara) dan 1 Kotamadya yaitu Kota Mataram.

[28]Berdasarkan data di Kantor Wilayah Kementerian Agamadan validasi data NTB Dalam Angka tahun 2015, bahwa jumlah Masjid pada tahun 2015 telah mencapai 5.473. Ini belum termasuk jumlah mushalla. Bila dibandingkan dengan luas wilayah NTB yang mencapai 20.153 meter persegi, boleh dikata, rata-rata, setiap 400 meter ada masjid.

agama dan berjuang di jalan Allah (menegakkan *risâlah Islâm*); (4) kecintaan kepada lingkungan alam, lingkungan hidup, mengatur dan melestarikan bumi; (5) kecintaan untuk mengutamakan *jama'ah*; (6) kecintaan untuk mrnghargai handai taulan; dan, (7) kecintaan untuk mencintai diri sendiri.[29]

Penting dicatat, penyebutan pulau Lombok sebagai pulau seribu masjid, karena di pulau ini dapat ditemukan banyak masjid di setiap kampung, dan "hampir" tidak ada kampung yang tidak ada masjidnya. Bahkan, tidak jarang dalam satu kampung bisa berdiri dua sampai tiga masjid. Kenyataan ini pula yang menyebabkan pelaksanaan shalat jum'at dilakukan secara bergiliran pada setiap masjid. Karena masyarakat tidak mungkin melaksanakan shalat jum'at secara sendiri-sendiri atau pada setiap masjid.Alasannya, berdasarkan fiqh mazhab Syafi'i, bahwa tidak diperkenankan adanya *ta'addud al-Jum'at*.

Penduduk asli pulau Lombok disebut suku Sasak. Mereka adalah kelompok etnik mayoritas yang berjumlah tidak kurang dari 89% dari keseluruhan penduduk Lombok. Sedangkan kelompok-kelompok etnik lainnya

[29]Warni Juwita, "Nilai-nilai Keislaman *Local Identity* Etnis Sasak: Selintas Historis Keberagamaan Suku Bangsa Sasak" dalam *Makalah,* disampaikan pada Seminar Hasil Penelitian yang diselenggarakan pada 12-Mei-2012, di *Hotel Grand Legi* Lombok, Mataram.

seperti Bali, Jawa, Arab, dan Cina adalah pendatang.[30] Orang-orang Sasak menyebar di hampir seluruh daratan Lombok. Sedangkan para pendatang, biasanya tinggal di daerah-daerah tertentu. Sebagian besar orang Bali misalnya tinggal di Lombok Barat dan Lombok Tengah. Orangorang Sumbawa terutama bermukim di Lombok Timur dan orang-orang Arab di Ampenan. Lingkungan pemukiman masyarakat Arab di Ampenan disebut Kampung Arab Ampenan. Orang-orang Cina yang bekerja sebagai pedagang umumnya tinggal di pusat-pusat kota seperti Cakranegara, Ampenan dan Praya.

Secara administratif, pulau Lombok terdiri dari empat kabupaten dan satu kota. Masing-masing adalah Kabupaten Lombok Barat bukota Gerung dengan luas wilayah1,053.87km. Kabupaten Lombok Tengah, ibukota Praya dengan luas wilayah 1,208.40 km. Kabupaten Lombok Timur ibukota di Selong dengan luas wilayahn1,605.55 km. Kabupaten Lombok Utara, ibukota di Tanjung dengan luas wilayah 809.53 km. Sedangkan satu kota, yaitu Kota Mataram beribukota di Mataram dengan luas wilayah terkecil yaitu 61.30 km.[31]

[30]Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu vs Wetu Lima* (Yogyakarta: LkiS, 2000), h. 6.

[31]Badan Pusat Statistik Propinsi Nusa Tenggara Barat dan Bappeda Propinsi NTB, *Nusa Tenggara Barat dalam Angka*, (Mataram: BPS NTB dan BAPPEDA, 2015), h. 8.

Empat Kabupaten dan satu kota tersebut merupakan satu kesatuan daratan sehingga memudahkan untuk menjangkaunya.

Kabupaten Lombok Barat yang merupakan pintu masuk ke Nusa Tenggara Barat yang datang dari Bali dan Jawa dengan keberadaan pelabuhan Lembar. Sedangkan Lombok Timur merupakan pintu masuk ke Lombok yang datang dari daratan Sumbawa (Bima, Dompu dan Sumbawa) serta daratan Flores dengan keberadaan pelabuhan Kayangan Lombok Timur. Luas wilayah pulau Lombok secara keseluruhan adalah 4.740 km yang dihuni oleh penduduk yang berjumlah 3.352.988 jiwa, terdiri dari laki-laki berjumlah 1.600.938 orang dan perempuan berjumlah 1.752.050 orang tersebar pada 53 kecamatan.[32]

Secara geografis, pulau Lombok adalah wilayah yang paling subur jika dibandingkan dengan daerah lain di provinsi Nusa Tenggara Barat. Kondisi ini menjadi sumber pendapatan daerah dalam sektor pertanian. Kondisi pulau Lombok yang subur ini tidak terlepas dari kondisi geografis di sekitarnya yang dikelilingi oleh pegunungan yang melintang di setiap sisi pulau ini. Bahkan terdapat gunung yang terbesar dan tertinggi di pulau ini yaitu Gunung Rinjani yang

[32]Badan Pusat Statistik.., h. 37.

berketinggian hampir 4000 meter persegi dan dapat menjadi sumber air untuk pulau ini.[33]

Karenanya, di pulau Lombok ini terdapat dua musim yang silih berganti yaitu musim panas/kemarau dan musim hujan/dingin. Karena kondisi musimnya seperti ini, maka masyarakat Lombok sebagian besar mengambil profesi sebagai petani. Bila dibandingkan dengan daerah lain di wilayah NTB pada saat musim kemarau, pulau Lombok sebenarnya tidak sepanas daerah lainnya seperti Bima, Dompu dan atau Sumbawa. Di pulau Sumbawa yang merupakan wilayah NTB dikenal dengan wilayah yang sangat panas dan gersang. Penduduknya pun tidak sebesar jumlah penduduk yang menetap di pulau Lombok.

Di samping itu, dalam beberapa tahun terakhir ini Pulau Lombok terus mengembangkan sektor pariwisata ini sebagai sektor andalan. Pulau Lombok menjadi primadona tujuan destinasi tujuan wisata baik domestik maupun luar negeri,karena keindahan alamnya yang eksotik, wisata kulinernya yang enak dan halal, masyarakat yang ramah bersahabat, dan nilai-nilai religiustas masih kental terasa dalam nafas kehidupan sehari-hari masyarakatnya. Indikator-

[33]Sri Banun Muslim, *Hasil Penelitian tentang Islam di Pulau Lombok*, (Mataram: STAIN Mataram, 1999), h. 28.

indikator inilah yang kemudian mengantarkan pulau Lombok memperoleh penghargaan sebagai *World's Best Halal Tourism Destination* dan *World's Best Halal Honeymoon Destination* pada ajang World Halal Travel Award di Abu Dhabi Uni Emirat Arab tahun 2015.

Dari aspek demografis, berdasarkan hasil Sensus Penduduk tahun 2010 yang dilakukan Badan Pusat Statistik Nusa Tenggara Barat,[34] tercatat jumlah penduduk mencapai 4,4 juta jiwa, yang terdiri atas 2,1 juta laki-laki dan 2,3 juta perempuan. Dari total jumlah penduduk tersebut, sebanyak 70,42% tersebar di Pulau Lombok, sedangkan di Pulau Sumbawa sebesar 29,58 persen. Kabupaten/kota di NTB yang memiliki jumlah penduduk terbanyak, yaitu Kabupaten Lombok Timur sebanyak 1.1 juta jiwa lebih, disusul Kabupaten Lombok Tengah 859.309 jiwa, Lombok Barat 306.486 jiwa. Selanjutnya Kabupaten Bima sebanyak 438.522 jiwa, Sumbawa 415.363 jiwa, Kota Mataram 402.296 jiwa, Kabupaten Dompu 218.984 jiwa, Lombok Utara 199.904 jiwa, Kota Bima 142.443 jiwa dan Kabupaten Sumbawa Barat sebanyak 114.754 jiwa.

Tingkat kepadatan penduduk rata-rata di NTB yang memiliki luas wilayah sekitar 20.153,15 kilometer persegi, yakni sebanyak 223 orang per kilometer

[34]www.bps.go.id/hasilSP2010/ntb/5200.pdf

persegi. Kabupaten/kota yang paling tinggi tingkat kepadatan penduduknya adalah Kota Mataram, yakni sebanyak 6.563 orang per kilometer persegi, sedangkan yang paling rendah adalah Kabupaten Sumbawa Barat sebanyak 62 orang per kilometer persegi.Laju pertumbuhan penduduk NTB per tahun selama sepuluh tahun terakhir 2000-2010 sebesar 1,17%. Laju pertumbuhan penduduk Pulau Sumbawa mencapai 1,29%, lebih tinggi dibandingkan dengan laju pertumbuhan penduduk di Pulau Lombok yang mencapai 1,10%.Laju pertumbuhan penduduk tertinggi terjadi di Kabupaten Sumbawa Barat yakni sebesar 2,71%, sedangkan terendah di Kabupaten Lombok Timur 0,78%. Meskipun Kabupaten Lombok Timur memiliki jumlah penduduk paling banyak di NTB, tapi laju pertumbuhan penduduknya paling rendah dibandingkan dengan sembilan kabupaten/lainnya.

Secara historis, masyarakat Sasak sebelum memeluk Islam telah dipengaruhi oleh berbagai ajaran, dan karenanya dapat digolongkan kedalam tiga ke-

lompok, yakni *Sasak Boda,*[35] *Sasak Wetu Telu*[36] dan *Sasak Wetu Lima.*[37]

Pertama, Sasak Boda. Konon disebut-sebut sebagai agama yang pertama dikenal masyarakat Lombok. Kendati dari penyebutannya mirip dengan kata *Budha,* mereka bukanlah penganut *Budhisme,* karena

[35]Boda merupakan kepercayaan asli orang Sasak sebelum kedatangan pengaruh asing. Orang Sasak pada waktu itu, yang menganut kepercayaan ini, disebut Sasak Boda. Agama Sasak Boda ini ditandai oleh Animisme dan Panteisme. Pemujaan dan Penyembahan roh-roh leluhur dan berbagai dewa lokal lainnya merupakan fokus utama dari praktek keagamaan Sasak Boda. Lihat Erni Budiwanti,*"The Impact of Islam on the Religion of the Sasak in Bayan, West Lombok"* dalam Kultur Volume I, No.2/2001/h. 30.

[36]*Wetu Telu* diidentikkan dengan mereka yang dalam praktek kehidupan sehari-hari sangat kuat berpegang kepada adat-istiadat nenek moyang mereka. Dalam ajaran *Wetu Telu,* terdapat banyak nuansa Islam di dalamnya. Namun demikian, artikulasinya lebih dimaknakan dalam idiom adat. Di sini warna agama bercampur dengan adat, padahal adat sendiri tidak selalu sejalan dengan agama. Pencampuran praktek-praktek agama ke dalam adat ini menyebabkan watak *Wetu Telu*menjadi sangat sinkretik.*Wetu Lima*, adalah sebutan khas suku Sasak untuk membedakan dengan varian Islam *Wetu Telu* di pulau Lombok. Komunitas *Wetu Lima* dapat diidentifikasi berdasarkan kebiasaan, kepercayaan dan ritus keberagamaan yang dipraktekkan sesuai dengan Islam normatif. Islam *Wetu Lima* adalah prototipe komunitas Islam yang ditandai oleh ketaatan dalam melaksanakan ajaran-ajaran Islam. Komitmen mereka terhadap syari'ah lebih besar dibandingkan komunitas *Wetu Telu*. Lihat, Muhammad Harfin Zuhdi, *Parokialitas Adat Tehadap Pola Keberagamaan Komunitas Islam Wetu Telu di Bayan Lombok* (Jakarta: Lemlit UIN Jakarta, 2009), h. 2-4.

[37]*Waktu Lima* adalah komunitas penganut agama Islam yang menjalankan ajaran Islam secara sempurna, (*kaffah*) dan dapat dikatagorikan sebagai penganut agama *samawi.*Identifikasi *Lima* sebagai simbol mereka menjalankan shalat 5 waktu sehari semalam.

mereka tidak mengakui *Sidharta Gautama* sebagai figur utama pemujaannya maupun terhadap ajaran pencerahannya.[38] Menurut Erni Budiwanti, agama Boda ditandai oleh animisme[39] dan panteisme.[40] Pemujaan dan penyembahan roh-roh leluhur dari berbagai dewa lokal lainnya merupakan focus utama dari praktek keagamaan *"Sasak Boda."*[41] Penting dicatat, penganut Boda merupakan komunitas kecil dan masih ditemukan pada awal abad ke 20, dan mereka tinggal di bagian utara *"Gunung Rinjani"* (kecamatan Bayan dan Tanjung) dan beberapa desa di sebelah Selatan *"Gunung Rinjani."* Patut diduga, bahwa dulunya mereka berasal dari bagian tengah Pulau Lombok dan mengungsi ke wilayah pegunungan untuk menghindari proses islamisasi.[42]

---

[38]Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima* ,(Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 8 .

[39]*Animisme* berasal dari kata Latin, anima yang berarti jiwa atau roh-roh.Bagi masyarakat premitif, semua alam dipenuhi oleh roh-roh yang tidak terhingga banyaknya, tidak saja manusia atau binatang, tetapi benda-benda yang tidak hidup juga memiliki roh, seperti tulang atau batu.Jadi, anismisme adalah suatu paham tentang semua benda, baik bernyawa maupun tidak bernyawa mempunyai jiwa atau roh. Lihat. Amsal Bachtiar, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Logos,1997), h. 58.

[40]*Panteisme* mengandung pengertian; *pertama,* ajaran yang menyamakan Tuhan dengan kekuatan-kekuatan dan hukum-hukum alam semesta; dan, *kedua,* penyembahan atau pemujaan kepada semua Dewa dari berbagai kepercayaan.

[41]Budiawanti, *Islam Sasak..,* h. 8.

[42]Muhammad Noor, Muslihan Habib, Muhammad Harfin Zuhdi, *Visi Kebangsaan Religius: Refleksi Pemikiran Dan Perjuangan Tuan*

Kedua, Islam *"Wetu Telu"* adalah sebuah aliran keagamaan yang dianut oleh minoritas masyarakat Sasak. Dalam kehidupan sehari-hari penganut *"Wetu Telu"* diidentikkan dengan mereka yang dalam peraktek kehidupann sehari-hari sangat kuat berpegang kepada adat-istiadat nenek moyang mereka. Dalam ajaran *"Wetu Telu",* terdapat banyak nuansa Islam di dalamnya. Namun demikian, artikulasinya lebih dimaknakan dengan *"idiom adat."* Di sini warna agama bercampur dengan adat, padahal adat sendiri tidak selalu sejalan dengan agama. Percampuran praktek-praktek agama ke dalam adat ini menyebabkan watak *"Wetu Telu"* menjadi sangat sinkretik.[43]

Beberapa kalangan melihat fenomena *"Wetu Telu"* dalam makna yang sama dengan penganut Islam Abangan di kalangan masyarakat Jawa. Akan tetapi, dilihat dari konsepsi serta cara pandang masing-masing, tidaklah tepat untuk mempersamakan antara keduanya. Zamakhsyari Dhofier, misalnya menyatakan, "bahwa Islam Abangan hanya merupakan sebutan bagi orang Islam yang tidak taat melaksanakan ajaran Islam."[44] Meskipun demikian, patut dicatat, bahwa penyebutan

---

Guru Kiyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid, (Jakarta: Logos, 2004), h. 95.

[43]*Ibid.*

[44]*Ibid.* 96.

*"Wetu Telu"*merupakan refleksi teoretis dari praktek keagamaan yang mereka lakukan, yaitu; melakukan sembahyang tiga kali sehari (pagi, siang dan sore) bahkan diantara mereka ada yang hanya melaksanakan sembahyang Jum'at dan hari raya lebaran, dan sembahyang jenazah.[45]

Komunitas masyarakat *Wetu Telu* di Bayan Lombok, merupakan kelompok sosial yang sampai hari ini masih teguh memegang tradisi yang diwariskan secara turun-temurun oleh leluhur mereka. Komunitas ini memraktekkan sebuah agama adat yang terbentuk dari sinkretisasi beberapa pengaruh, yaitu animisme, ajaran Hindu, dan ajaran Islam.[46] Namun, dalam perkembangannnya pengaruh Islam lebih kuat, sehingga kepercayaan yang dianut komunitas ini kemudian lebih dikenal sebagai Islam *Wetu Telu*.[47]

Ketiga, masyarakat sasak penganut *"Waktu Lima",* atau berbeda dengan *"Wetu Telu",* bagi penganut *"Waktu Lima",* merupakan realitas pemelukan masyarakat Lombok yang mengerjakan semua rukun Islam dan melaksanakan semua *Wetu* shalat dan peribadatan

[45]Djuwita dkk.,*Pengaruh Nilai-Nilai..,* h. 18.

[46]Sven Cederrot, From Ancestor Worship to Monotheism Politics of Religion in Lombok", dalam *Temenos 32.* Didownload dari http://web.abo.fi/comprel/temenos/temeno32/ceder.htm

[47]Zuhdi, *Parokialitas ..,* h. 3

lainnya. Karenanya, menurut *"Waktu Lima"* penganut *"Wetu Telu"* hanya melaksanakan shalat tiga kali dalam sehari, yaitu *maghrib* dan *isya'*. *dhuhur* dan *ashar* tidak mereka lakukan. *"Waktu Lima"* mengatakan, "bahwa *"Wetu Telu"* tidak menjalan puasa sebulan penuh melainkan tiga kali saja; pada permulaan, pertengahan dan penghujung."[48] Dalam perkembangan selanjutnya, masyarakat Lombok didominasi oleh penganut *"Waktu Lima"* yang sampai saat ini merupakan masyarakat masyoritas. Hal ini tidak lepas dari perjuangan dan upaya para tokoh agama untuk melakukan dakwah terhadap *"Wetu Telu"*[49]

Dari sudut pandang keagamaan, masyarakat Sasak mayoritas menganut agama Islam dengan jumlah mencapai 94,8 % dari keseluruhan penduduk Pulau Lombok. Kendati jumlahnya jauh lebih kecil dibandingkan dengan penganut Islam, penganut Hindu mencapai 3,7 %, jauh lebih besar dibanding Budha yang hanya 1,2 % dan terkonsentrasi di wilayah Ampenan saja. Sementara penganut Kristen Protestan

[48]Noor, Habib, Zuhdi, *Visi Kebangsaan Religius..*, h. 97

[49]Di antara mereka dapat disebutkan antara lain, TGKH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid (Pancor, Pendiri *Nahdhatul Wathan)*, TGH. Mutawalli *(pendiri Pondok Pesntren Darul Yatama wa al-Masakin*),Jerowaru, Lombok Timur, TGH. Shafwan al-Hakim, (pengasuh pondok *Pesantren Nurul Hakim),* Kediri, Lombok Barat, dan TGH.Hazmi Hazmar, *(pengasuh Pondok Pesantren Maraqit Ta'limat),* Mamben, Lombok Timur, dan lainnya. Lihat *Ibid.,* h. 103

0,2 % dan Katolik hanya 0,1 % saja. Besarnya jumlah penganut Hindu seperti yang disebut di atas, lebih disebabkan oleh pengaruh historis kekuasaan Kerajaan Mataram Karang Asem selama 209 tahun yaitu dari tahun 1686 - 1895.

Ajaran agama Islam mendapatkan tempat sangat tinggi dalam kehidupan masyarakat Sasak.Kehidupan sehari-hari senantiasa dijalankan sesuai dengan doktrin keagamaan yang dianut. Kuatnya tradisi keagamaan Islam ini dapat dilihat dengan banyaknya jumlah tempat ibadah (Masjid). Berdasarkan data di Kantor Wilayah Kementerian Agamadan validasi data NTB Dalam Angka tahun 2015, jumlah Masjid di pulau Lombok pada tahun 2015 telah mencapai 5.473. Ini belum termasuk jumlah mushalla. Oleh itu tidaklah mengherankan bila Pulau Lombok dijuluki sebagai Pulau Seribu Masjid. Begitu juga dengan fenomena selalu bertambahnya kuota jamaah haji di tiap tahun yang menjadi indikator keseriusan ibadah masyarakat Sasak.[50]

Tradisi keagamaan Islam pada masyarakat Sasak sejak awal masuknya lebih menekankan pada penguatan-penguatan amalan atau ritual keagamaan, yang secara sepintas sangat mementingkan ekspresi

[50]Noor, Habib, Zuhdi, *Visi Kebangsaan*.., h. 79.

religiusitas dalam bentuk pola dasar ritualitas. Selanjutnya, tepatnya di masa aneksasi Kerajaan Mataram Karang Asem pada tahun 1895 sampai imprealisasi Belanda di Pulau Lombok pada paruh akhir abad ke-19, kaum muslim Sasak mengalami pergeseran paradigma keagamaan ke arah model keagamaan Islam sufistik atau tarekat. Tarekat yang berkembang di saat itu adalah tarekat Naqsyabandiyah yang dalam catatan sejarah disebarkan oleh Tuan Guru Haji Ali Batu. Tokoh agama inilah yang membawa cara pandang keagamaan Islam baru dan yang dengan sangat gigih menciptakan sebentuk perlawanan kultural menentang kekuasaan yang dianggap lalim.[51]

Di samping fenomena tarekat, perubahan sistem dan pola keberagamaan Islam juga dilakukan oleh pelajar-pelajar yang telah menuntut ilmu di Mekkah dengan berusaha mengajarkan ilmu-ilmunya kepada masyarakat Sasak. Pada titik ini, para pelajar yang nantinya disebut Tuan Guru ini memberikan pengaruh yang signifikan bagi transformasi dakwah Islamiyah di Lombok. Fenomena ini pun berpengaruh kepada perubahan orientasi dan corak keagamaan, yakni dari corak sufisme menjadi corak Islam yang berwajah Islam sunni atau Ah'lus Sunnah wal Jama'ah.

[51]Fathurrahman Zakaria, *Mozaik Budaya Orang Mataram,* (Mataram: Yayasan Sumurmas Al-Hamidy, 1998, h. 118-119.

Penyebaran dakwah para Tuan Guru ini dilakukan dengan mendirikan pondok-pondok pesantren dan pengajian-pengajian di masjid-masjid, surau dan langgar yang tersebar di seluruh wilayah Lombok.

Para Tuan Guru menempati posisi kuat dalam masyarakat Sasak dan terlegitimasi untuk memberikan wejangan, petunjuk dan petuah dalam segala aspek kehidupan masyarakat, termasuk pada ranah kebudayaan dan komitmen politik.

Eksistensi Tuan Guru sebagai agen petuah dan penunjuk bagi pola budaya dan tingkah laku masyarakat Sasak dalam menjalankan rutinitas kehidupannya telah memunculkan sistem sosial baru. Tak ayal lagi, Tuan Guru dituntut untuk mampu menyelesaikan dialektika adat dengan hukum agama dalam bidang-bidang tertentu, termasuk pola sistem perkawinan yang ideal dalam Islam. Tuan Guru dan para tokoh agama memberikan pencerahan baru bagi perubahan pemahaman masyarakat dalam memaknai dan memposisikan adat dalam perikehidupan mereka. Adat menurut Tuan Guru dan tokoh agama, merupakan artikulasi dari interpretasi nilai-nilai agama yang termaktub dalam sumber ajaran Islam dan ijtihad-ijtihad ulama fiqh. Interpretasi baru tentang adat ini, sedikit tidak, telah menyebabkan tergesernya

kompetensi tokoh adat dalam mengatur tata kehidupan bermasyarakat.

Mengingat masyarakat Sasak yang sangat kental dengan ketaatan terhadap agamanya dan tentu saja loyal terhadap ketokohan Tuan Guru, maka fanatisme terhadap sosok Tuan Guru tertentu masih sangat banyak ditemukan. Fanatisme seperti ini kadang-kadang sampai menyeberangi demarkasi yang tegas antar pranata sosial yang sudah disepakati. Tidak mengherankan bila setiap kebijakan pemerintahan desa, harus atas prakarsa dan persetujuan dari tokoh agama atau Tuan Guru setempat.

Secara sosiologis, masyarakat Lombok dikenal sebagai masyarakat yang kuat mempertahankan nilai-nilai dan ajaran agama Islam, hal ini disebabkan oleh pengakuan yang luar biasa terhadap peran Tuan Guru dan memandang mereka sebagai panutan dalam kehidupan sosial-keagamaan. Sebagai masyarakat yang mayoritas menganut Islam, maka dalam perkembangannya semakin meningkat. Meskipun demikian, keberadaan mereka dapat dikatakan harmonis dengan masyarakat non-muslim baik yang beragama Hindu, Kristen Protesten, Kristen Katolik dan Budha.

Sebagaimana dipahami bahwa sejarah suku Sasak Lombok ditandai dengan silih bergantinya ber-

bagai dominasi kekuasaan di Pulau Lombok dan masuknya pengaruh budaya lain membawa dampak semakin kaya dan beragamnya khazanah kebudayaan Sasak. Hal ini sebagai bentuk dari pertemuan (difusi, akulturasi, inkulturasi) kebudayaan. Oleh karenanya tidak berlebihan, jika Lombok dikatakan sebagai potret sebuah mozaik. Ada banyak warna budaya dan nilai menyeruak di masyarakatnya. Mozaik ini terjadi antara lain karena Lombok masa lalu adalah merupakan objek perebutan dominasi berbagai budaya dan nilai. Dalam konteks ini paling tidak ada empat budaya yang paling signifikan mendominasi dan mempengaruhi perkembangan dinamika pulau ini, yaitu: 1) pengaruh Islam; 2) pengaruh Hindu Jawa; 3) pengaruh Hindu Bali; dan 4) pengaruh kolonialisme Belanda dan Jepang.

Namun demikian, saat ini dapat dikatakan bahwa Islam merupakan faktor utama dalam masyarakat Lombok. Hampir 94,8% dari penduduk kepulauan itu adalah orang Sasak dan hampir semuanya adalah muslim. Seorang etnografis bahkan lebih jauh mengatakan bahwa "menjadi Sasak berarti menjadi Muslim". Meskipun pernyataan ini tidak seluruhnya benar (karena pernyataan ini mengabaikan popularitas Sasak Boda).[52]

[52]Boda merupakan kepercayaan asli orang Sasak sebelum kedatangan pengaruh asing.Orang Sasak pada *Wetu* itu, yang menganut

Namun demikian adagium ini dipegangi oleh sebagian besar penduduk Lombok karena identitas Sasak begitu erat terkait dengan identitas mereka sebagai seorang Muslim.

Dominannya jumlah umat Islam di pulau Lombok berpengaruh signifikan terhadap banyaknya jumlah Masjid sebagaimana telah disebutkan sebelumnya dan jumlah umat Islam yang melaksanakan ibadah haji ke tanah suci Makkah. Adapun jumlah jama'ah haji provinsi NTB tahun 2014 adalah sebanyak 4.224 orang dan jumlah tersebut sebanyak 3.559 orang berasal dari pulau Lombok.[53]

Di samping jumlah masjid dan jama'ah haji, indakator lain dari keberadaan umat Islam di pulau ini adalah adanya lembaga-lembaga pendidikan Islam yang berbasis pondok pesantren yang terdiri dari tingkat *ula*, *ustho* dan *ulya*. Data jumlah pondok pesantren tahun 2015 di pulau Lombok ini sebanyak 858 buah, yang tersebar di 4 kabupaten dan 1 kota.[54]

---

kepercayaan ini, disebut Sasak Boda. Agama Sasak Boda ini ditandai oleh Animisme dan Panteisme. Pemujaan dan Penyembahan roh-roh leluhur dan berbagai dewa lokal lainnya merupakan fokus utama dari praktek keagamaan Sasak Boda. Lihat Erni Budiwanti,*"The Impact of Islam on the Religion of the Sasak in Bayan, West Lombok"* dalam Kultur Volume I, No.2/2001/h. 30.

[53]Data Jama'ah Haji NTB Dalam Angka Tahun 2015.

[54]Data Pondok Pesantren NTB Dalam Angka Tahun 2015.

Maraknya lembaga-lembaga pendidikan seperti pondok pesantren, madrasah dan tempat pendidikan lainnya membuktikan bahwa masyarakat Sasak sangat peduli terhadap peningkatan intelektualitas dan moralitas masyarakat. Dan, pada umumnya kehadiran pondok pesanteren diharapkan sebagai tempat untuk mencetak generasi ilmuan agama (tuan guru) yang juga dapat menjadi pewaris sang tuan guru dalam menyebarkan dakwah Islam. Tentu saja, dan ini yang terpenting, menandai sebuah kenyataan yang serius dari perintah untuk menuntut ilmu sebagaimana dijelaskan dalam ajaran Islam.

Fenomena seperti ini seakan menghias kehidupan mereka dan ini memberi pengaruh dalam tata nilai dan juga pada tingkat intelektualitas keagamaan. Bahkan pada masa-masa yang lebih awal, masyarakat Lombok cenderung memasukkan anaknya ke pondok pesantren, yang mereka anggap sebagai tempat pencetak *ulama*(tuan guru). Karena dari pondok pesantren inilah mereka akan dapat mempelajari secara lebih mendalam ajaran-ajaran agama, seperti; *fiqh, 'aqidah, akhlaq, nahwu* dan ilmu-ilmu lainnya. Meskipun demikian, patut dicatat, bahwa kecendrungan terhadap *fiqh* lebih kuat (menonjol) daripada disipilin ilmu agama lainnya. Hal ini tidak berarti ilmu-ilmu

lainnya tidak diperdalam. Tetapi bahwa *fiqh* memang membawa implikasi sosiologis. Itulah sebabnya, ke *'ulamâ'*-an seseorang di Lombok "sangat" ditentukan oleh kemampuan mereka terhadap ilmu *fiqh* dan seakan-akan, *fiqh* merupakan "panglima" intelektual dalam masyarakat.

Argumentasi teoretis ini menunjukkan bahwa dalam perspektif muslim hukum Islam memang merupakan keilmuan Islam yang paling otoritatif dalam dinamika kehidupan intelektual keislaman. Atas alasan inilah barangkali tidak berlebihan bila penulis-penulis Barat, seperti *Joseph Schatch,* mengklaim bahwa untuk memahami Islam secara holistik, maka hukum Islam harus dipahami, atau yang dalam ungkapannya *"there is no understanding of Islam without understanding of Islamic law."*[55]Selain itu, hukum Islam merupakan hukum yang hidup *(living law)*. Artinya, eksistensinya selalu hadir dalam relung realitas kehidupan umat. Karena itu, secara sosiologis, hampir keseharian hidup masyarakat muslim dibingkai oleh hukum Islam, karena titik berat hukum Islam adalah pada pengaturan hidup bersama dalam tataran sosialnya, yang merupakan inti dari ajaran hukum Islam.[56] Dengan kata lain, masyarakat

[55]Joseph Schatch, *An Introduction To Islamic Law* (London: Clarendon Press, 1996), h. 1.

[56]Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban,* (Jakarta:

Lombok akan mengklaim kesarjanaan tuan guru dari perspektif ilmu *fiqh*.

Dengan demikian, dalam konteks pendidikan dan pencerahan dapat dikatakan bahwa masyarakat Sasak sangat tertarik pada peningkatan intelektualitas pada ilmu-ilmu agama, khususnya, hukum Islam. Penting dicatat, bahwa meskipun masyarakat muslim Lombok banyak yang *concern* dengan ilmu agama, hal ini tidak berarti mereka tidak mempelajari ilmu-ilmu non-agama.

Keinginan kuat masyarakat dalam memahami ajaran agamanya, serta konstruksi keagamaan para tuan guru dan eksistensinya, sebagaimana dikemukakan di atas, telah menjadi titik penting bagi keberpenganutan umat Islam di pulau Lombok. Keberpenganutan ini tidak hanya dalam tataran teoretis, tetapi juga pada taraf praksisnya dan pada tingkat inilah, maka klaim bahwa otoritas keagamaan tuan guru lebih dihargai daripada otoritas politik formalistik pemerintah. Keberpenganutan ini kemudian merambah pada nilai-nilai normativitas hukum Islam *(Fiqh al-Islami)*, baik pada dimensi *mu'amalah,'ibadah,munakahat* dan lain-lainnya, kecuali dibidang *jinayah* dalam pengertian

---

Paramadina, 1995), 247.

praksisnya.[57] Tetapi, secara teoretis mereka tetap berpegang pada ketentuan hukum *fiqh jinayat*.[58] Hanya pada level implementasinya, mereka masyarakat muslim Lomboksebagaimana masyarakat lainnya di Indonesia, mereka tidak menerapkannya.

C. Akar Sejarah Pulau Lombok

Sangat sedikit diketahui tentang sejarah awal pulau Lombok. Mereka yang selama ini bergelut dengan studi dan pemerhati sejarah Lombok merasakan adanya

---

[57]Dalam konteks ini adalah bahwa seluruh diktum hukum jinayat seperti tertuang dalam kitab *fiqh* merupakan ketentuan hukum formal. Hanya saja, pada tataran implementasinya dikembalikan kepada otoritas negara. Hal ini merupakan realisasi dari prinsip bahwa Indonesia bukan negara agama, yang menjadikan agama sebagai dasar negara. Namun, juga bukan negara skuler, tetapi negara bangsa *(nation state)*. Marzhuki Wahid dan Abdul Muqsith Ghazali. *"*Relasi Agama dan Negara: Perspektif Pemikiran Nahdlatul Ulama.*" Istiqro'*. Vol. 4, No. 01, 2005. Baca pula. Marzuki Wahid dan Rumadi. *Fiqh Mazhab Negara Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia.*(Yogyakarta: LKiS, 2001).

[58]Ketidakberpegangan pada *fiqh jinayah* pada tataran praksisnya, karena mereka menyadari bahwa ketentuan hukum dalam *fiqh jinayah*, tentu tidak mungkin dapat diterapkan. Bagaimana pun, wilayah *jinayah* adalah wilayah politik kenegaraan, artinya kepastian penerapannya sangat tergantung pada keputusan politik negara. Bagaimana pun, Indonesia bukan negara yang berdasarkan agama, tetapi Undang-undang Dasar 1945 dan Pancasila. Lebih jauh tentang pembahasan *fiqh jinayat*, baca. Awdah, <Abd al-Qâdir. *al-Islâm Bayna Jahli Abnâihi wa <Ajzi <Ulamâihi,* (Riyâdl, al-Mamlakah al->Arabiyah al-Su>ûdiyah: al-Riâsah al->Ammâh Li Idârah al-Buhûth al->Ilmiyah wa al-Iftâ wa al-Da>wah wa al-Irshâd, 1404);*al-Tashrî> al-Jinâ>î al-Islâmî Muqâranân bi al-Qânûn al-Wadh>î,*(Beirut: Muasasah al-Risâlah, 1992).

kesulitan-kesulitan ketika berusaha merekonstruksi proses perjalanan pulau ini dengan baik. Hal yang sama dirasakan juga oleh mereka yang mencoba menelusuri tapak-tapak sejarah masuknya Islam di wilayah ini. Paling tidak secara ilmiah, mereka kesulitan menemukan data-data *valid* dan *reliable*, sehingga dapat diverifikasi oleh semua pihak.

Dalam konteks ini tidak berlebihan jika kemudian para peneliti, seperti John Ryan Bartholomew melihat ada dua tema penting yang melembari sejarah pulau ini, yaitu: *Pertama*, pulau yang seolah-olah tidur dan terbelakang ini merupakan situs dari bermacam macam inkursi (baca: serbuan atau penyerangan) yang mempengaruhi praktik praktik dan kepercayaan sasak (etnis asli lombok). *Kedua*, ada seruan periodik namun konsisten terhadap purifikasi agama. Perubahan-perubahan sosial akibat dari inkursi-inkursi ini memberikan stimulus perasaan akan kebutuhan untuk memperbaharui agama.[59]

Satu-satunya sumber yang selama ini secara khusus menguraikan perjalanan pulau ini adalah Babad. Babad Lombok, Babad Selaparang dan lain-lain. keraguan segera muncul, ketika di dalam babad-

[59]John Ryan Bartholemew, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak,* terj. Imran Rasidi, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), h. 93.

babad tersebut termuat cerita-cerita legenda dan mistis lainnya, yang sedikit banyak mempersulit pemilahan antara fakta dan mitos di dalamnya.

Era pra sejarah tanah Lombok tidak jelas, karena sampai saat ini belum ada data-data dari para ahli serta bukti yang dapat menunjang tentang masa pra sejarah tanah lombok. Suku Sasak temasuk dalam ras tipe Melayu yang konon telah tinggal di Lombok selama 2.000 tahun yang lalu dan diperkirakan telah menduduki daerah pesisir pantai sejak 4.000 tahun yang lalu, dengan demikian perdagangn antar pulau sudah aktif terjadi sejak zaman tesebut dan bersamaan dengan itu saling mempengaruhi antar budaya juga telah menyebar.

Selanjutnya khusus mengenai sejarah pulau Lombok, baru menjelang abad ke-14 terdapat bukti yang menunjukkan adanya hubungan dengan pulau Jawa. Dalam buku *Negarakertagama* (1365), karangan Mpu Prapanca, istilah Lombok (Lombok Mirah) dan Sasak (Sasak Adi), yang merepresentasikan pulau Lombok dengan masyarakatnya, disebutkan sebagai bagian dari wilayah Majapahit.

Lombok Mirah dan Sasak Adi merupakan salah satu kutipan dari kitab *Negarakertagama*, sebuah kitab yang memuat tentang kekuasaan dan pemerintahaan

kerajaan Majapahit. Kata Lombok dalam bahasa kawi berarti lurus atau jujur, kata Mirah berarti permata, kata Sasak berarti kenyataan, dan kata Adi artinya yang baik atau yang utama, maka arti keseluruhan yaitu kejujuran adalah permata kenyataan yang baik atau utama. Makna filosofi itulah mungkin yang selalu diidamkan leluhur penghuni tanah lombok yang tercipta sebagai bentuk kearifan lokal yang harus dijaga dan dilestariakan oleh anak cucunya. Lebih lanjut keterangan mengenai Lombok dalam pupuh ke-14 tertulis:

> *"Muwah tang I Gurunsanusa ri Lombok Mirah lawan-tikang sasakadi nikalun kahayian kabeh Muwah tanah I Bantayan Pramuka Bantayan len Luwuk teken Udamakatrayadhi nikayang sanusa pupul."*[60]

Penyebutan Lombok Mirah untuk daerah Lombok Barat dan Sasak Adi untuk daerah Lombok Timur. Lombok Timur disebut demikian, karena pada zaman dahulu ditumbuhi hutan belantara yang lebat sekali sampai sesak, hingga di sini asal nama Sasak, dari *Saksak* (bahasa sansekerta). Lebih lanjut dijelaskan dalam Babad Tanah Lombok, bahwa sebutan "Sasak" pada etnis asli Lombok berlatar legenda rakyat. Hal itu mengaca pada kondisi daerah lombok yang berupa

[60]Sebagaimana dikutip Fathurrahman Zakaria, *Mozaik..*, h. 37.

hutan nan rapat sehingga seolah benteng kokoh. Orang pun lalu menyebutnya *"sesek"* (penuh sesak) untuk menunjukan daerah ini. Selanjutnya daerah dan penduduk kawasan ini pun dikenal orang dengan nama sasak atau tanah sasak.[61]

Sumber lain, kata "Sasak" berasal dari bahasa sansekerta, yakni *Sak* (pergi). Sumber lain, dan kata *Saka* (asal). Disebutkan pula bahwa orang Sasak adalah orang – orang yang pergi dari negeri asal dengan menggunakan rakit berlayar hingga terdampar di pulau ini. Diduga mereka berasal dari Jawa dan menetap di pulau ini secara turun temurun. Bukti penguat tesis ini adalah adanya silsilah para bangsawan Lombok yang terangkum dalam suatu sastra tertulis dalam gubahan bahasa *Jawa Madya* dan *Jejawan*.[62]

Sedangkan dalam Babad "Sangupati", pulau Lombok juga disebut dengan *meneng* (sepi), dalam babad ini yang disebut pangeran Sangupati (Sang Upati) tiada lain adalah Dahyang Nirarta yang pernah datang ke Lombok pada tahun 1530 M. Sementara Patih Gajah Mada yang datang tahun 1345, menyebutkan Lombok dengan *"Selapawis"* yang berarti *sela* (batu) dan *pawis* adalah parang karang. Namun ini semua berasal dari

[61]Tim Penyusun Monografi Daerah NTB, *Monografi Daerah NTB*, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1997), h. 4.

[62]*Ibid.*

bahasa Sangsekerta. Dan nama Selaparang inilah yang populer bagi sebutan Lombok sejak Prabu Rangkesari sampai datangnya Islam di Lombok.[63]

Kerajaan Selaparang merupakan salah satu kerajaan tertua yang pernah tumbuh dan berkembang di pulau Lombok, bahkan disebut-sebut sebagai embrio yang kemudian melahirkan raja-raja Lombok. Posisi ini selanjutnya menempatkan Kerajaan Selaparang sebagai ikon penting kesejarahan pulau ini. Terbukti penamaan pulau ini juga sering disebut sebagai bumi Selaparang atau dalam istilah lokalnya sebagai Gumi Selaparang. Berkaitan dengan kerajaan Selaparang ini, ada tiga pendapat tentang asal muasal kerajaan Selaparang[64], yaitu:

Pertama, disebutkan bahwa kerajaan ini merupakan proses kelanjutan dari kerajaan tertua di pulau Lombok, yaitu kerajaan desa *Laeq* yang diperkirakan berkedudukan di Kecamatan Sambalia, Lombok Timur sekarang. Dalam perkembangannya masyarakat kerajaan ini berpindah dan membangun sebuah kerjaan baru, yaitu kerjaan Pamatan di Kecamatan Aikmel dan diduga berada di Desa Sembalun sekarang. Dan ketika Gunung Rinjani meletus, penduduk kerajaan

[63]Anak Agung Ketut Agung, *Kupu-kupu Kuning Yang Terbang di Selat Lombok*, (Denpasar: Upada Sastra, 1992), h. 37.

[64]Tim Penyusun Monografi Daerah NTB …, h. 10

ini terpencar-pencar yang menandai berakhirnya kerajaan. Betara Indra kemudian mendirikan kerajaan baru bernama Kerajaan Suwung, yang terletak di sebelah utara Perigi sekarang. Setelah berakhirnya kerajaan yang disebut terakhir, barulah kemudian muncul Kerajaan Lombok atau Kerajaan Selaparang.

Kedua, disebutkan bahwa setelah Kerajaan Lombok dihancurkan oleh tentara Majapahit, Raden Maspahit melarikan diri ke dalam hutan dan sekembalinya tentara itu, Raden Maspahit membangun kerajaan yang baru bernama Batu Parang yang kemudian dikenal dengan nama Kerajaan Selaparang.

Ketiga, disebutkan bahwa pada abad XII, terdapat satu kerajaan yang dikenal dengan nama kerajaan Perigi yang dibangun oleh sekelompok transmigran dari Jawa di bawah pimpinan Prabu Inopati dan sejak waktu itu pulau Lombok dikenal dengan sebutan Pulau Perigi. Ketika kerajaan Majapahit mengirimkan ekspedisinya ke Pulau Bali pada tahun 1443 yang diteruskan ke Pulau Lombok dan Dompu pada tahun 1357 dibawah pemerintahan Mpu Nala, ekspedisi ini menaklukkan Selaparang dan Dompu.

Agak sulit membuat kompromi penafsiran untuk menemukan benang merah ketiga deskripsi di atas. Minimnya sumber-sumber sejarah menjadi alasan

yang tak terelakkan. Menurut Lalu Djelenga,[65] catatan sejarah kerajaan-kerajaan di Lombok yang lebih berarti dimulai dari masuknya Majapahit melalui exspedisi di bawah Mpu Nala pada tahun 1343, sebagai pelaksanaan Sumpah Palapa Maha Patih Gajah Mada yang kemudian diteruskan dengan inspeksi Gajah Mada sendiri pada tahun 1352. Pasukan Gajah Mada ini diberitakan mendarat pertama kali di desa Akar-akar, wilayah Lombok Barat bagian utara.[66]

Ekspedisi ini, lanjut Djelenga, meninggalkan jejak kerajaan Gelgel di Bali. Sedangkan di Lombok, dalam perkembangannya meninggalkan jejak berupa empat kerajaan utama saling bersaudara, yaitu Kerajaan Bayan di Barat, Kerajaan Selaparang di Timur, Kerajaan Langko di Tengah, dan Kerajaan Pejanggik di Selatan. Selain keempat kerajaan tersebut, terdapat kerajaan-kerajaan kecil, seperti Parwa dan Sokong serta beberapa desa kecil, seperti Pujut, Tempit, Kedaro, Batu Dendeng, Kuripan, dan Kentawang. Seluruh kerajaan dan desa ini selanjutnya menjadi wilayah yang merdeka, setelah kerajaan Majapahit runtuh.[67]

---

[65]Lalu Djelanga, *Keris di Lombok*, (Mataram: Yayasan Pusaka Selaparang, 2002), h. 20

[66]Muhammad Syamsu AS, *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnaya* (Jakarta: Lentera Basritama, 1999), h. 114

[67]Lalu Djelanga, *Keris…*, h. 22

Sasak tradisional merupakan etnis mayoritas penghuni pulau Lombok, suku Sasak merupakan etnis utama meliputi hampir 95% penduduk seluruhnya. Bukti lain juga menyatakan bahwa berdasarkan prasasti tong – tong yang ditemukan di Pujungan, Bali, Suku Sasak sudah menghuni pulau Lombok sejak abad IX sampai XI Masehi, Kata Sasak pada prasasti tersebut mengacu pada tempat suku bangsa atau penduduk seperti kebiasaan orang Bali sampai saat ini sering menyebut pulau Lombok dengan gumi sasak yang berarti tanah, bumi atau pulau tempat bermukimnya orang Sasak.

Sejarah Lombok tidak lepas dari silih bergantinya penguasaan dan peperangan yang terjadi di dalamnya baik konflik internal, yaitu peperangan antar kerajaan di Lombok maupun ekternal yaitu penguasaan dari kerajaan di luar pulau Lombok. Perkembangan era Hindu, Buddha, memunculkan beberapa kerajaan seperti Selaparang Hindu, dan Bayan. Kerajaan-kerajaan tersebut dalam perjalannya di tundukan oleh penguasa dari kerajaan Majapahit saat ekspedisi Gajah Mada di abad XIII – XIV dan penguasaan kerajaan Gel – Gel dari Bali pada abad VI.

Antara Jawa, Bali dan Lombok mempunyai beberapa kesamaan budaya seperti dalam bahasa dan

tulisan. Jika di telusuri asal – usul mereka banyak berakar dari Hindu Jawa. Hal itu tidak lepas dari pengaruh penguasaan kerajaan Majapahit yang kemungkinan mengirimkan anggota keluarganya untuk memerintah atau membangun kerajaan di Lombok. Pengaruh Bali memang sangat kental dalam kebudayaan Lombok hal tersebut tidak lepas dari ekspansi yang dilakukan oleh kerajaan Bali sekitar tahun 1740 di bagian barat pulau Lombok dalam *Wetu* yang cukup lama. Sehingga banyak terjadi akulturasi antara budaya lokal dengan kebudayaan kaum pendatang. Hal tersebut dapat dilihat dari terjelmanya genre-genre campuran dalam kesenian. Banyak genre seni pertunjukan tradisional berasal atau diambil dari tradisi seni pertunjukan dari kedua etnik. Sasak dan Bali saling mengambil dan meminjam sehingga terciptalah genre kesenian baru yang menarik dan saling melengkapi.

Gumi Sasak silih berganti mengalami peralihan kekuasaan hingga ke era Islam yang melahirkan kerajaan Islam Selaparang dan Pejanggik. Ada beberapa versi masuknya Islam ke Lombok sepanjang abad XVI Masehi. Pertama berasal dari Jawa dengan cara Islam masuk lewat Lombok Timur; Kedua, islamisasi berasal dari Makassar dan Sumbawa. Ketika ajaran tersebut diterima oleh kaum bangsawan ajaran tersebut dengan

cepat menyebar ke kerajaan–kerajaan di Lombok timur dan Lombok tengah.

Mayoritas etnis sasak beragama Islam, namun demikian dalam kenyataanya pengaruh Islam juga berakulturasi dengan kepercayaan lokal sehingga terbentuk aliran seperti *Wetu Telu*, jika dianalogikan seperti *Abangan* di Jawa. Pada saat ini keberadaan *Wetu Telu* sudah kurang mendapat tempat karena tidak sesuai dengan syariat Islam. Pengaruh Islam yang kuat menggeser kekuasaan Hindu di pulau Lombok, hingga saat ini dapat dilihat keberadaannya hanya di bagian barat pulau Lombok saja khususnya di kota Mataram.

Silih bergantinya penguasaan di Pulau Lombok dan masuknya pengaruh budaya lain membawa dampak semakin kaya dan beragamnya khasanah kebudayaan Sasak. Sebagai bentuk dari Pertemuan (difusi, akulturasi, inkulturasi) kebudayaan. Seperti dalam hal kesenian, bentuk kesenian di Lombok sangat beragam. Kesenian asli dan pendatang saling melengakapi sehingga tercipta genre-genre baru. Pengaruh yang paling terasa berakulturasi dengan kesenian lokal yaitu kesenian bali dan pengaruh kebudayaan Islam. Keduanya membawa kontribusi yang besar terhadap perkembangan kesenian-kesenian yang ada di Lombok hingga saat ini. Implementasi dari

pertemuan kebudayaan dalam bidang kesenian yaitu, yang merupakan pengaruh Bali; kesenian Cepung, Cupak Gerantang, tari Jangger, Gamelan Thokol, dan yang merupakan pengaruh Islam yaitu kesenian Rudat, Cilokaq, Wayang Sasak, dan Gamelan Rebana.

Demikianlah sejarah dinamika pulau Lombok tidak lepas dari silih bergantinya penguasaan dan peperangan yang terjadi di dalamnya baik konflik internal, yaitu peperangan antar kerajaan di Lombok maupun eksternal, yaitu penguasaan dari kerajaan dari luar Pulau Lombok.

D. Akar Genealogi Islam di Lombok

Menurut Harry J. Benda, daerah-daerah kepulauan Indonesia mengalami proses Islamisasi mulai sekitar abad ke-13. Proses tersebut tentu memiliki corak tersendiri dari masing-masing daerah[68].

Proses masuknya Islam ke Lombok belum dapat diketahui secara pasti. Penuturan-penuturan yang ada sementara ini agak beragam dan sangat sulit dikompromikan satu sama lain menjadi sebuah rangkaian proses yang berkesinambungan. Diduga keragaman ini mencerminkan keragaman asal usul

[68]Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*, (terjemah: Daniel Dakhidae), (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980), h. 49.

Islam di pulau ini. Sebagian menyebutkan berasal dari Jawa, tetapi dengan perbedaan waktu dan tempat, dari Melayu, Bugis (Makasar). Bahkan sebagian menyebutkan dibawa oleh para pedagang dan pemimpin agama Islam dari Arab.[69]

Menurut Mahmud Yunus,[70] bahwa Islam masuk di pulau Lombok pada abad ke 17 M dari arah Timur yaitu Pulau Sumbawa. Pendapat ini didasarkan adanya suatu riwayat yang menceritakan bahwa Raja Goa di Sulawesi Selatan telah memeluk Islam sekitar tahun 1600 M, ketika didatangi tiga orang muballigh dari Minangkabau, yaitu Dato' Ri bandang, Dato' Ri Patimang, dan Dato' Ri Tiro. Setelah memeluk Agama islam gelar Baginda Raja Goa berubah menjadi al-Sulthan Alaiddin Awwal al-Islam. Selain Raja Goa juga terdapat baginda Karaeng Matopia yang ikut memeluk Agama Islam. Keduanya dikenal sebagai penganjur dan menyebarkan Islam di daerah-daerah yang berada di bawah kekuasaanya sehingga dalam beberapa waktu masyarakat Lombok telah memeluk agama Islam. Bersamaan dengan meluasnya wilayah kekuasaan kerajaan Goa terutama setelah penaklukan

[69]Geoffrey E. Marison, *Sasak and Javanese Literature,* (Leiden:KITLV Press,1999), h. 4

[70]Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Mutiara, 1979)

Bone pada tahun 1606 M, Bima pada tahun 1616 M, 1618 M, dan 1623 M Sumbawa pada tahun 1618 dan 1626 M, dan Buton pada tahun 1626 M, maka perkembangan Islam di Pulau Sumbawa berlangsung secara cepat. Perkembangan Islam selanjutnya meluas hingga menyeberangi Selat Alas dan memasuki Pulau Lombok.

Sementara berdasarkan penelitian Erni Budiwanti, bahwa pada abad ke-13 agama Islam mulai merasuki Lombok menyusul ambruknnya dinasti Majapahit dan memunduranya kekuasaan mereka di Jawa yang masuk dari arah barat laut Lombok[71]. Warna Islam yang dibawa dari Jawa ini adalah berciri sufisme-sinkretik. Sedangkan tesis abad ke-16 sebagai awal kehadiran Islam di Lombok ini umum diyakini banyak penulis histografi Lombok dibawa oleh kaum Muslim Makasar, menyusul penaklukan mereka atas kerajaan Selaparang Hindu di Lombok Timur. Tipikal Islam yang datang dari Makasar ini lebih bercorak ortodoks.

Salah satu sumber yang menyebutkan masuknya Islam ke pulau ini dari Jawa adalah Babad Lombok. Di dalamnya antara lain disebutkan upaya dari Raden Paku atau Sunan Ratu Giri dari Gersik, Surabaya yang memerintahkan raja-raja Jawa Timur dan Palembang

[71]Erni Budiawanti, *Islam Sasak...*, h. 9

untuk menyebarkan Islam ke berbagai wilayah di Nusantara.

> *"Susuhunan Ratu Giri memerintahkan keyakinan baru disebarkan ke seluruh pelosok. Dilembu Manku Rat dikirim bersama bala tentara ke Banjarmasin, Datu Bandan dikirim ke Makasar, Tidore, Seram dan Galeier, dan Putra Susuhunan, Pangeran Prapen ke Bali, Lombok, dan Sumbawa. Prapen pertama kali berlayar ke Lombok, dimana dengan kekuatan senjata ia memaksa orang untuk memeluk agama Islam. Setelah menyelesaikan tugasnya, Prapen berlayar ke Sumbawa dan Bima. Namun selama ketiadaannya, karena kaum perempuan tetap menganut keyakinan Pagan, masyarakat Lombok kembali kepada faham pagan. Setelah kemenangannya di Sumbawa dan Bima, Prapen kembali, dan dengan dibantu oleh Raden Sumuliya dan Raden Salut, ia mengatur gerakan dakwah baru yang kali ini mencapai kesuksesan. Sebagian masyarakat berlari ke gunung-gunung, sebagian lainnya ditaklukkan lalu masuk Islam dan sebagian lainnya hanya ditaklukkan. Prapen meninggalkan Raden Sumuliya dan Raden Salut untuk memelihara agama Islam, dan ia sendiri bergerak ke Bali, dimana ia memulai negosiasi (tanpa hasil) dengan Dewa Agung Klungkung."*[72]

Berdasarkan keterangan di atas, dapat dikatakan bahwa agama Islam masuk di pulau Lombok kira-kira abad ke 16 M,[73] dan penyebarnya yang terkenal adalah

---

[72]Alfons Der Kraan, *The Nature of Balinese Rule on Lombok,* h. 92

[73]Tim Monografi Daerah NTB..., h. 86; John Ryan Bartholomew, *Alif Lam...,* 94

satu ekspedisi dari Jawa dipimpinan Sunan Prapen, putra Sunan Giri, salah satu dari Wali Songo. Berdasarkan mitologi lokal yang dicatat dalam berbagai Babad atau sejarah-sejarah yang tulis dalam pohon palma, disebutkan bahwa Sunan Giri bertanggungjawab atas diperkenalkannya Islam ke Lombok pada tahun 1545 M.[74]

Menurut versi lain, ada dua teori yang berkembang tentang masuknya Islam ke Pulau Lombok, yaitu yang menyatakan bahwa Islam masuk dari arah Timur Tengah, dan teori yang menyatakan Islam masuk dari arah Barat, yakni Pulau Jawa.[75] Teori *pertama* menyatakan bahwa Islam masuk bersamaan dengan datangnya para pedagang dari Gujarat ke Perlak, Samudera Pasai datang pula seorang mubalig dari Arab yang bernama Syeikh Nurul Rasyid, yang kemudian dikenal dengan nama Gaoz Abdul Razaq, dengan tujuan berdakwah. Setelah mendapatkan berita dari Marcopolo, dalam pengembaraanya keliling dunia yang sempat singgah ke Perlak tahun 1292 M, sang mubaligh tertarik kepada Benua Kanguru (Austaralia). Setelah mendatangi benua tujuannya dengan berlayar, tampaknya tempat tersebut

[74] Sven Cederroth *The Spell of …*, h. 32; John Ryan Bartholomew, *Alif Lam*...,h. 94

[75] Tito Adonis, *Suku Terasing Sasak di Bayan Provinsi NTB*, (Mataram: Depdikbud,1989), h.39

kurang menarik perhatianya, sehingga akhirnya ia mengambil keputusan untuk kembali ke tempat semula. Dalam perjalanan pulang inilah sang mubalig melewati Selat Alas (perairan yang membelah pulau Sumbawa dan Lombok) dan pada akhirnya mendarat di Kayangan, selanjutnya dari Kayangan, ia melanjutkan perjalanan melalui laut Jawa dan mendarat di pelabuhan Carik, desa Bayan. Rupanya, ditempat ini sang mubalig merasa sangat kerasan dan memutuskan untuk menetap dalam rangka mendawahkan Islam. Hal ini sangat mungkin terjadi karena keramahan komunitas pribuminya dan keindahan panorama alamnya.

Sebagaimana diakui secara umum oleh suku Sasak, bahwa desa Bayan merupakan pintu gerbang masuknya Islam ke daerah ini.[76] Secara geografis terdapat kenyataan yang mendukung pandangan di atas, yaitu di Bayan, tepatnya 500 M sebelah utara Desa Bayan terdapat lautan luas dengan kondisi air yang tenang. Di tepinya terdapat hamparan pantai yang bernama Pelabuhan Carik. Diperkirakan pelabuhan ini sebagai tempat bersandarnya armada yang digunakan oleh penyiar Islam pertama.

Konon syekh Nurul Rasyid atau Gaoz Abdul Razak mendarat di pesisir utama Lombok yang lalu ia

[76]Ahli Waris Jawa Majapahit'', Tempo,27 April 1991

namai "Bayan". Berkaitan dengan nama ini, dapat pula dikemukakan mitologi yang dipercaya oleh orang-orang Sasak Desa Bayan bahwa desa ini bernama Bayan diberikan oleh penyiar Islam pertama (Gaoz Abdul Razak) yang masuk ke daerah ini. Nama tersebut terambil dari kata *Bayan* yang ada didalam al-Qur'an, sebagaimana firman Allah SWT:

هَـذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ

Artinya: "(Al-Qur'an) ini adalah penerangan bagi seluruh manusia, dan petunjuk serta pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa". (Al-Imran [3]:138)

Bayan berarti "penerang". Tampaknya kata Bayan, dipakai untuk menamai tempat itu dengan harapan agar dapat memberikan penerangan (melalui ajaran-ajaran Islam) bagi kehidupan komunitas masyarakat di sana.[77]

Gaoz Abdul Razak menetap dan berdakwah di Bayan untuk waktu yang cukup lama, sehingga ia mengawini Denda Bulan yang melahirkan Zulkarnaen, sosok yang jadi cikal-bakal raja-raja Selaparang. Kemudian menikah lagi dengan Denda Islamiyah yang

[77]Zaki Yamani Athahar, "Kearipan Lokal Dalam Ajaran Islam *Wetu Telu* di Lombok" dalam *Jurnal Ulumul*, IAIN Mataram, Vol. IX, Edisi 15 No. 1, 2005.

melahirkan Denda Qamariyah yang popular dengan sebutan Dewi Anjani.[78].

Teori ini tampak bersesuaian dengan teori Gujarat,[79] yang dikontruksi oleh Snouck Hourgronge tentang pembumian Islam di Nusantara. Teori ini berpandangan bahwa Islam membumi ke nusantara melalui Gujarat. Berdasarkan data historis, hubungan dagang Indonesia-India telah lama terjalin dan inskripsi tertua dengan Islam yang terdapat di Sumatera memberikan gambaran hubungan antara Sumatera dan Gujarat.[80]

Teori kedua, Islam masuk ke pulau Lombok dari arah Barat, yakni Pulau Jawa dengan orang yang

---

[78]Sebagaimana antara lain disarikan Anto Achadiyat, dkk. Dalam suku terasing Sasak di Bayan Daerah Propinsi Nusa tenggara Barat (Jakarta : Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional – Proyek Inventarisasi dan Pembinaan Nilai-nilai Budaya , 1989), h. 10-4. Salah satu tokoh lokal yang meyakini kebenaran cerita ini adalah TGH Zainuddin Abdul Majid, pendiri Nahdlatul Wathan, yang kemudian menyuruh para santri kaum waktu lima untuk menziarahi makam sang syekh di bayan timur pada momen-momen seperti lebaran Idul fitri – suatu hal yang tidak di sukai para pemangku *Wetu Telu* karena dianggap merusak kesucian area makam yang mereka sakralkan sembari menantang TGH.Zainuddin Abdul Madjid untuk membenarkan ceritanya .lihat Erni Budiwanti , *Islam Sasak* …, h. 142-3

[79]Ahmad Mansyur Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia,* (Bandung: Mizan, 1995), h. 95

[80]Nawawi Rambe, *Sejarah Dakwah Islam* (Jakarta: Wijaya,1989),391.

berbeda, yaitu Pangeran Sangupati, dan Sunan Prapen. Menurut Geoffrey E. Marison, Pangeran Sangupati membawa bentuk mistik Islam dari Jawa. Di Jawa ia bernama Aji Duta Semu, di Bali terkenal dengan nama Pedande Wau Rauh, di Lombok terkenal dengan nama Pangeran Sangupati, dan di Sumbawa terkenal dengan nama Tuan Semeru. Bentuk mistik Islam yang dibawanya merupakan bentuk kombinasi dari Hindu (Adwatta) dengan Islam sufisme, dengan ajaran pantheisme. Mistik Islam ini diterima oleh masyarakat Lombok yang masih animis, yang belakangan dikenal sebagai penganut *Wetu Telu*. Versi lain menyebutkan bahwa ia adalah putra Selaparang yang dipandang sebagai Waliyullah. Buku-buku karangannya, antara lain, jati Swara, Prembonan, Fikih, Tasawuf dan sebagainya. Di samping itu, ia juga mengadakan pegelaran wayang untuk pertama kalinya di Lombok sebagai media dakwah.[81]

Sementara Sunan Prapen adalah putra Sunan Giri yang ditugaskan untuk mengislamkan Lombok, Bali, dan Sumbawa.[82] Pada masa kedatangan Sunan Prapen ini, Lombok sedang diperintah oleh Prabu

[81]Muhammad Noer, Muslihan Habib dan Muhammad Harfin Zuhdi, *Visi Kebangsaan Religius: Refleksi Pemikiran dan Gerakan TGH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid,* (Jakarta: Logos, 2004), h. 83

[82]Lalu Gde Suparman, *Babad Lombok*, (Jakarta: Depdikbud, 1984), h. 195-196

Rangke Sari. Sunan Prapen datang bersama-sama dengan pengiringnya antara lain: Patih Mataram, Arya Kertasura, Jaya Lengakara, Adipati Semarang, Tumenggung Surabaya, Tumenggung Sedayu, Tumenggung Anom Sandi, Ratu Madura dan Ratu Sumenep. Dalam penyebaran dakwah ajaran Islam senantiasa disesuaikan dengan situasi dan kondisi masyarakat pada saat itu. Adat istiadat dan keseniannya disesuaikan dengan ketauhidan. Kemudian baru di-ajarkan kepada mereka ikrar tobat, ajaran fiqh, dan ajaran-ajaran keagamaan lainnya, yang banyak ditulis dalam bahasa daerah yang dicampur dengan bahasa Kawi, dirubah dalam bentuk syair, yang ditembangkan dan ditulis dalam huruf Jejawan (huruf Sasak). Dalam setiap awal tulisan atau uraian selalu diawali dengan pujian kepada Tuhan Yang Maha Esa. Beberapa contoh dari pengajaran beliau tentang Islam di Lombok yang masih menggunakan bahasa Jawa, antara lain;[83]

> *"Bismillah hamba miwiti, henebut namaning Allah, kang murah hing dunio reko, hingkang asih hing akhirat, kang pinujitan pegat, tan ana ratu liang agung, satuhuneamung Allah". (Bismillah hamba awali dengan menyebut nama Allah yang maha pemurah di dunia dan penyayang di akhirat, yang dipuji tak terputus, tidak ada raja lain yang lebih mulia kecuali Allah)*

[83]Tim Penyusun Monografi Daerah NTB..., h. 14

Adapun dua kalimah syahadat yang mereka ajarkan berbunyi:

> *"Weruh ingsun nora ana pangeran Iyaning Allah, lan weruh ingsun Nabi Muhammad utusan Allah" (Saya bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah, dan saya bersaksi bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Allah), atau*

> *"Asyhadu ingsun weruh anyaksini angestoken norana Pangeran saberene hanging Allah pangeran kang seberene satuhune Nabi Muhammad utusan Allah". (Asyhadu saya bersaksi dengan seyakin-yakinnya bahwasanya tidak ada Tuhan yang sebenarnya, Cuma hanya Allah Tuhan yang sebenarnya, dan sesungguhnya Nabi Muhammad utusan Allah).*

Adapun kalimat tobat mereka adalah sebagai berikut:

> *"Ingsun aneda pengampuning Allah, hing dosa ingkang agung ingkang alit, ingkang nyata ingkang samar." [Hamba memohon pengampunan Allah terhadap dosa hamba, baik besar maupun kecil, yang nyata atau yang samar)*

Teori ini lebih banyak dibuktikan dengan fakta adanya kesamaan bahasa dan budaya Lombok dengan Jawa. Misalnya, dua kalimat syahadat yang diartikan dalam bahasa Jawa, sering digunakan di dalam upacara pernikahan komunitas Sasak Desa Bayan adanya tulisan sastra yang memakai daun lontar, berhuruf

dan berbahasa Jawa yang berisi ajaran-ajaran Islam, adanya seperangkat gamelan sebagai instrumen pengiring kesenian tradisional Sasak (*presean*) yang sering dipergunakan pada acara Maulid Nabi Muhammad SAW. mirip acara sekatenan Yogyakarta, dan juga adanya sebutan parabot-perabot agama yang diambil dari bahasa Jawa, seperti *Ketib* (orang yang membaca kutbah pada shalat Jum'at, dan shalat Id)[84] *Mudin* (muadzin) dan *Lebe* (orang yang bertugas untuk menikahkan dan membaca do'a).

Dinamika perkembangan Islam di pulau Lombok merupakan babakan sejarah baru dalam merubah keyakinan keagamaan etnis Sasak menjadi pemeluk agama Islam. Perkembangannya relatif lebih cepat jika dibandingkan dengan agama dan kepercayaan sebelumnya. Hal ini disebabkan beberapa faktor: *pertama,* karena Islam menekankan ketauhidan dalam sistem ketuhanan [prinsip ke-Esaan Allah]. *Kedua,* karena daya lentur yang dimiliki Islam. *Ketiga*, kemampuan Islam untuk tampil sebagai institusi yang mengkooptasi kepentingan pemeluknya.[85]

Setelah bertemu dengan beragam kultur, kebudayaan dan agama, maka ragam dan pola keagamaan

[84]I Gusti Ngurah, et.all, *Kamus Sasak Indonesia*, (Jakarta: depdikbud, 1985), h. 95

[85]Kamaruddin Zaelani, "Dialektiaka Islam…h. 65

masyarakat Sasak menjadi bervarian dan mengambil beberapa pola, antara lain:

1) Masyarakat Sasak yang lebih menerima Islam Suni dari pada Islam Sufi atau sebaliknya;

2) Masyarakat bertahan dengan keyakinan dan agama sebelumnya yaitu Boda, Hindu-Budha, ataupun Kolaborasi antara keduanya; dan

3) Masyarakat Sasak yang menggabungkan seluruh elemen dan stimulan yang mempengaruhi yang tadinya Boda, dicampur dengan Hindu-Animis, Siwa-Budha, dan Islam.

E. Bahasa Sasak

Disamping menggunakan bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional, penduduk pulau Lombok (terutama suku Sasak), menggunakan bahasa Sasak sebagai bahasa utama dalam percakapan sehari-hari. Di seluruh Lombok sendiri bahasa Sasak dapat dijumpai dalam empat macam dialek yang berbeda yakni dialek Lombok utara , tengah, timur laut dan tenggara. Selain itu dengan banyaknya penduduk suku Bali yang berdiam di Lombok (sebagian besar berasal dari eks Kerajaan Karangasem), di beberapa tempat terutama di Lombok Barat dan Kotamadya Mataram dapat dijumpai perkampungan yang

menggunakan bahasa Bali sebagai bahasa percakapan sehari-hari.

Bahasa Sasak secara umum digunakan oleh masyarakat di pulau Lombok. Bahasa ini mempunyai gradasi sebagaimana bahasa Bali dan bahasa Jawa. Bahasa Sasak serumpun dengan bahasa Sumbawa. Bahasa Sasak mempunyai dialek-dialek yang berbeda menurut wilayah, bahkan dialek di kawasan Lombok Timur kerap sukar dipahami oleh para penutur Sasak lainnya.Sebagai contoh, kawasan antar rukun warga (RW) yang hanya berjarak 500 meter sudah memiliki dialek yang sangat berbeda.

Adapun dialek bahasa Sasak biasanya dibagi menjadi lima dialek, yaitu:

1) Kuto-Kute (Utara),

2) Ngeto-Ngete (Timur laut)

3) Meno-Mene (Tengah)

4) Ngeno-Ngene (Timur tengah, Barat tengah)

5) Meriaq-Mriku (Selatan Tengah)

Berikut ini ditampilkan contoh beberapa kosakata bahasa Sasak yang biasa digunkan di pulau Lombok:

aku = aku	*balé = rumah*	*pacu = rajin*	*tokol = duduk*	*Nine = perempuan*

tiang = saya	*baruq = baru saja*	*lekaq, ajaq = bohong*	*nganjeng = berdiri*	*mame = Laki-laki*
side = kamu	*kodeq = kecil*	*tetu = benar*	*merarik = nikah*	*kereng = sarung*
ore = berantakan	*beleq = besar*	*tampi asih = terima kasih*	*dedare = gadis*	*mele = mau*
kakenan = makan	*tangkong = baju*	*brembe = bagaimana*	*terune = perjaka*	*pire = berapa*
kanggo = memakai	*mbé = mana*	*ceket = pandai*	*papuk nine = nenek*	*mesaq = sendiri*
iku, tie = itu	*sai = siapa*	*ndeq = tidak*	*papuk mame = kakek*	*tindok = tidur*

F. Sistem Kekerabatan Suku Sasak Lombok

Sistem atau yang biasa disebut metode merupakan cara yang teratur untuk melakukan sesuatu. Sedangkan kerabat adalah keluarga, sanak famili, teman sejawat (teman kerja).[86] Jadi dengan begitu dapat dikatakan bahwa sistem kekerabatan merupakan cara untuk mengatur atau cara dalam mengatur hubungan sesama keluarga, sanak famili, teman sejawat maupun teman kerja berdasarkan adanya aturan yang dibuat bersama secara turun temurun maupun berkala.

Untuk mengenal lebih jauh mengenai sistem kekerabatan tersebut, maka sebelumnya harus terlebih dahulu memahami lahirnya sistem kekerabatan

[86]Sutan Rajasa, *Kamus Ilmiah Populer*. (Surabaya: Karya Utama,.2002), hlm. 298.

tersebut yakni rumah tangga dan keluarga inti. Koentjaraningrat[87] misalnya, menjelaskan bahwa rumah tangga yang merupakan keluarga inti adalah pemegang atau inti dari sistem kekerabatan. Lebih lanjut seperti yang dikatakan Koentjaraningrat bahwa pasangan suami istri membentuk suatu kesatuan sosial yang mengurus ekonomi rumah tangganya. Rumah tangga biasanya terdiri dari satu keluarga inti, tapi mungkin juga terdiri dari dua sampai tiga keluarga inti. Sedangkan yang termasuk keluarga inti adalah suami, istri dan anak-anak mereka yang belum menikah, anak tiri dan anak yang secara resmi diangkat sebagai anak, memiliki hak yang kurang lebih sama dengan hak anak kandung, dan karena itu dapat dianggap pula sebagai anggota dari suatu keluarga inti.[88] Jadi secara sederhana dapat dikatakan semakin meluasnya kekerabatan maka akan semakin kompleks pula sistem kekerabatannya, dalam artian kadang-kadang budaya yang dikembangkan oleh suatu kerabat yang serumpun kadang-kadang berbeda dengan kelompoknya yang satu kerabat, bisa karena perpindahan tempat tinggal maupun adanya pengaruh lingkungan, sosial, ekonomi maupun pendidikan. Namun bagaimanapun sistem

[87]Koentjaraningrat.*Pengantar Antropologi I*,(Jakarta: Rineka Cipta,.2005), hlm. 103.

[88]*Ibid*., hlm. 109.

kekerabatan yang disusun dalam suatu masyarakat dapa kita lihat dari status maupun tingkatan strata sosialnya dalam kehidupan masyarakat.

Sistem kekerabatan merupakan bagian yang sangat penting dalam struktur sosial. Sistem kekerabatan suatu masyarakat dapat dipergunakan untuk menggambarkan struktur sosial dari masyarakat yang bersangkutan. Kekerabatan adalah unit-unit sosial yang terdiri dari beberapa keluarga yang memiliki hubungan darah atau hubungan perkawinan. Anggota kekerabatan terdiri atas ayah, ibu, anak, menantu, cucu, kakak, adik, paman, bibi, kakek, nenek, dan seterusnya. Dalam kajian sosiologi-antropologi, ada beberapa macam kelompok kekerabatan dari yang jumlahnya relatif kecil hingga besar seperti keluarga ambilineal, klan, fatri, dan paroh masyarakat. Di masyarakat umum dikenal kelompok kekerabatan lain, seperti keluarga inti, keluarga luas, keluarga bilateral, dan keluarga unilateral.

Untuk mengenal lebih jauh mengenai sistem kekerabatan, maka terlebih dahulu harus memahami lahirnya sistem kekerabatan tersebut, yakni rumah tangga dan keluarga inti. Koentjaraningrat, misalnya menjelaskan bahwa rumah tangga yang merupakan keluarga inti adalah pemegang atau inti dari sistem

kekerabatan. Lebih lanjut, ia menyatakan bahwa pasangan suami isteri membentuk suatu kesatuan sosial yang mengurus ekonomi rumah tangganya. Rumah tangga biasanya terdiri dari satu keluarga inti, tapi mungkin juga terdiri dari dua sampai tiga keluarga inti.[89] Sedangkan yang termasuk keluarga inti adalah suami, isteri, anak kandung yang belum menikah, anak tiri, dan anak angkat yang secara resmi diangkat sebagai anak memiliki hak yang kurang lebih sama dengan hak anak kandung, karena itu dapat dianggap pula sebagai anggota dari suatu keluarga inti.

Adanya keluarga ini seperti yang djelaskan di atas, walaupun di masing-masing kelompok masyarakat berbeda-beda, namun merupakan satu kesatuan yang dalam antropologi dan sosiologi disebut sebagai *king group.* Ada pun satu kelompok (*king group*) adalah kesatuan yang diikat oleh sekurang-kurangnya 6 unsur, yaitu:

1. Sistem norma-norma yang mengatur tingkah laku warga kelompok.
2. Rasa kepribadian kelompok yang disadari semua warganya.
3. Interaksi yang intensif antarwarga kelompok.

[89]Koentjaraningrat, *Pengantar..,* hlm. 103-106.

4. Sistem hak dan kewajiban mengatur interaksi antarwarga kelompok.
5. Pemimpin yang mengatur kegiatan-kegiatan kelompok.
6. Sistem hak dan kewajiban terhadap harta produktif atau harta pusaka tertentu.

Dengan demikian hubungan kekerabatan merupakan unsur pengikat bagi suatu kelompok kekerabatan.[90]

Dalam teori C. Van Volenhoven, Bali, Lombok, dan Sumbawa bagian Barat digolongkan sebagai satu daerah adat.[91]Tesis ini relevan jika ditinjau dari aspek kekerabatan yang berlangsung di ketiga pulau tersebut. Di Pulau Lombok sistem kekerabatannya dapat ditelusuri dari keluarga kecil maupun keluarga yang lebih besar. Keluarga kecil biasa disebut sebagai *kurenan*, sementara keluarga besar disebut *sorohan*. Di dalam *sorohan* tersebut dikenal istilah *papuq baloq* untuk garis keturunan ke atas, dan *semeton jari* untuk garis ke samping, sedangkan untuk garis ke bawah di sebut *papu' bai*. Garis keturunan ini jika berasal dari garis

[90]*Ibid*., hlm. 109.
[91]Ahmad Amin, et. al., *Adat Istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1997), hlm. 143.

(*pancar*) laki-laki disebut *nurut lekan mame*, sedangkan dari perempuan disebut *nurutlekan nine*.

Dalam sistem kekeluargaan suku Sasak di Lombok, Nusa Tenggara Barat, dikenal istilah *Sekurenan* atau *Kurenan* dan *Sorohan*. *Sekurenan* berarti keluarga inti mereka yang terdiri dari bapak, seorang atau lebih ibu dengan beberapa anak. Adapun *Sorohan* adalah istilah orang Sasak untuk menyebut keluarga luas mereka. Jika melihat arti ini, tampaknya pola perkawinan poligami, di mana istri tinggal dalam satu rumah sudah menjadi hal yang biasa dalam kehidupan orang Sasak sejak dulu kala (bahkan hingga sekarang).[92]

Menurut orang Sasak, keluarga akan lahir bilamana terjadi perkawinan antara seorang laki-laki dan seorang perempuan, baik dari hubungan keluarga (misan) ataupun dari pihak yang tidak memiliki hubungan kekeluargaan. Bila perkawinan yang sesuai dengan adat Sasak selesai dilaksanakan (berarti yang tidak sesuai adat dianggap tidak sah), ketika mereka memiliki anak, maka anak tersebut adalah anak dari bapak dan ibunya dan oleh karena itu anak tersebut mempunyai hubungan

[92]*Ibid.,* hlm. 144.

kekeluargaan baik dari pihak ibu maupun dari pihak bapaknya.[93]

Dalam aturan adat Sasak sehubungan dengan perkawinan, apabila keluarga tersebut bubar karena perceraian misalnya, maka anak-anak keduanya jika sudah besar biasanya akan ikut bapaknya. Dan sebaliknya, jika masih menyusui akan ikut ibunya, namun jika sudah besar akan kembali ikut bapaknya. Selama dalam proses menyusui bersama ibunya, maka sang bapak wajib memberikan nafkahnya.

Adat Sask juga mengatur, bahwa jika sang isteri meninggal sebelum keluarga tersebut bubar, maka biasanya jenazahnya dimakamkan di kampung tempat tinggal suaminya. Pihak keluarga sang isteri biasanya tidak akan meminta jenazah tersebut untuk dimakamkan di kampung aslinya karena masih terikat dalam satu keluarga (artinya masih hak suaminya).[94]

Jika mencermati aturan adat di atas, maka keluarga bagi orang Sasak merupakan salah satu bagian penting yang perlu untuk ditata. Penataan ini didasarkan pada pemikiran bahwa agar sislilah kekerabatan mereka menjadi jelas, karena ketidakjelasan silsilah bagi orang Sasak akan berdampak negatif terhadap pembagian

[93]Bartholemew,*Alif*.., hlm. 27.
[94]Amin, *Adat*.., hlm. 145.

warisan, aturan siapa-siapa yang boleh dan tidak boleh untuk dinikahi, interaksi kehidupan di masyarakat, bahkan konflik keluarga.

Jika keluarga Sasak sudah terbentuk, kebudayaan Sasak memiliki panggilan-panggilan tertentu yang unik terhadap anggota-anggota kekerabatan yang ada. Misalnya, *Amak* untuk panggilan bapak, sedangkan jika keturunan bangsawan, maka dipanggil Mamiq, *Inak* untuk panggilan ibu, *Semeton* untuk saudara laki-laki dan perempuan, *Papu Balo'* untuk kakek nenek mereka, dan sebagainya.

Konsep kekerabatan suku Sasak terlihat cukup sederhana. Suku ini hanya memisahkan sistem kekerabatan mereka menjadi dua kelompok, yaitu keluarga batih (keluarga inti) dan keluarga luas.

a. Kurenan atau keluarga *batih* (inti)

Konsep keluarga batih dalam suku Sasak adalah terdiri dari bapak, seorang atau lebih ibu, dan beberapa anak. Keluarga model ini sering disebut dengan istilah *sekurenan*. Namun, sebenarnya istilah *sekurenan* bukan merujuk pada unsur-unsur keluarga tersebut, akan tetapi merujuk pada konsep kehidupan dan perekonomian. Artinya, meskipun dalam keluarga tersebut terdiri dari bapak, seorang atau lebih ibu,

dan beberapa anak, namun jika di dalamnya ikut juga orang lain bermukim dan makan, misalnya nenek, paman, bibi, atau pembantu, maka mereka juga dianggap bagian dari keluarga yang harus dihidupi secara ekonomi.[95]

Jika *sekurenan* sudah terbentuk, maka dalam interaksi kehidupan nyata, keluarga Sasak memiliki panggilan - panggilan tertentu terhadap anggota - anggota sekurenan tersebut, yaitu:

1. Bapak akan dipanggil oleh anak-anaknya dengan panggilan *Amaq*,[96] sedangkan oleh isterinya dipanggil *Pun*
2. Ibunya akan dipanggil oleh anak-anaknya dengan panggilan *Inaq* dan oleh suaminya akan dipanggil *Pun Nina*
3. Anak yang paling besar (*perangga*) dipanggil *Tekakaq*

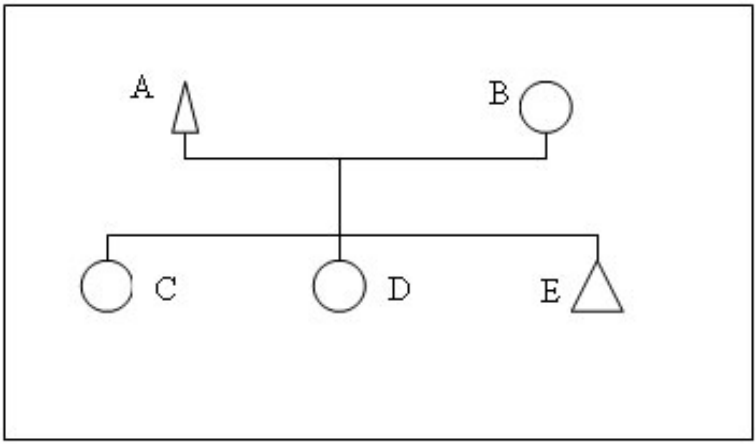
---

[95]Amin, *Adat*..,hlm. 145.

[96]Namun bagi orangtua yang berasal dari golongan bangsawan, maka bapak oleh anak-anaknya akan dipanggil Mamiq. Stratifikasi sosial bangsawan Lombok terbagi menjadi tiga yaitu *Raden* untuk bangsawan yang tinggal di Bayan, *Lalu* untuk bangsawan Lombok secara umum, dan *Tuan Guru*untuk bangsawan Lombok dalam bidang keagamaan. Sedangkan *Mamik* adalah sebutan pengganti untuk bangsawan Sasak, baik yang bergelar Lalu atau Raden.*Raden* adalah sebutan untuk bangsawan Bayan laki-laki dan *Dende* untuk bangsawan perempuan

4. Anak yang paling kecil dipanggil *Teradiq*

Konsep sekurenan dalam suku Sasak dapat dijabarkan dari tabel sebagai berikut:



Skema ***sekurenan*** Sasak

Keterangan:

A = Suami
B = Isteri
C = Anak Pertama
D = Anak kedua
E = Orang lain yang ikut dalam keluarga tersebut

b. Sorohan atau keluarga luas

Sorohan adalah istilah suku Sasak untuk menyebut keluarga luas mereka. Secara umum, istilah sorahan merujuk pada silsilah suami isteri yang mengarah

pada kakek nenek mereka masing-masing dan saudara-saudara yang berasal dari kakek nenek tersebut.

Dalam sorahan dikenal sebutan-sebutan tertentu, seperti.

1. *Papuq baloq*, yaitu sebutan untuk kerabat suami isteri garis ke atas (kakek nenek hingga yang paling tua)
2. *Semeton jari,* yaitu sebutan untuk kerabat suami isteri garis ke samping
3. *Papuq bai*, yaitu sebutan untuk kerabat suami isteri garis ke bawah
4. Saudara perempuan bapak dan ibu disebut dengan *Inaq Kaka* (dibaca *Inak kake*)
5. Saudara laki-laki bapak dan ibu disebut dengan *Amaq Kaka* (dibaca *Amak kake*)

Sehubungan dengan *Papuq Baluq* (kerabat garis ke atas), orang Sasak juga memiliki sebutan-sebutan tersendiri, yaitu:

1. *Amaq* adalah sebutan untuk bapak
2. *Papuq* adalah sebutan untuk orangtua dari bapak
3. *Baloq* adalah sebutan untuk orangtua dari *Papuq*
4. *Tata* adalah sebutan untuk orangtua dari *Baloq*

5. *Toker* adalah sebutan untuk orangtua *Tata*
6. *Goneng* adalah sebutan untuk orangtua *Toker*
7. *Keloyok* adalah sebutan untuk orangtua *Goneng*
8. *Kelatek* adalah sebutan untuk orangtua *Keloyok*
9. *Gantung* siwur adalah sebutan untuk orangtua *Kelatek*
10. *Wareng* adalah sebutan untuk orangtua *Gantung Siwur*.[97]

Selanjutnya, sehubungan dengan *Semeton jari* (kerabat ke samping), orang Sasak juga memiliki sebutan berbeda, yaitu:

1. *Semeton* adalah sebutan untuk adik atau kakak seseorang
2. *Pisa'* atau *Menasa sekali* adalah sebutan untuk anak dari saudara seseorang
3. *Sempu sekali* atau *Menasa dua* adalah sebutan untuk anak dari *misan* orangtua seseorang
4. *Sempu dua* atau *Menasa telu* adalah sebutan untuk *Sempu* dari orangtua seseorang

[97]Wawancara dengan Lalu Gde Suparman, seorang budayawan dan tokoh adat Sasak-Lombok, pada tanggal 16 Maret 2004; Yusuf Efendi, Budaya Melayu:"Sekurenan dan Sorohan: Keluarga dan Kekerabatan Suku Sasak, Nusa Tenggara Barat".

Adapun sehubungan dengan *Papuq Bai* (kerabat garis ke bawah), suku Sasak memiliki sebutan-sebutan sebagai berikut:

1. *Naken* atau *Ruwan* adalah sebutan untuk anak saudara laki-laki atau perempuan, atau anak laki-laki maupun perempuan dari *Sempu* atau *Menasa sekali* atau dua kali seseorang
2. *Mentoaq* adalah sebutan untuk orangtua laki-laki atau perempuan dari isteri seseorang (mertua)
3. *Menantu* adalah sebutan untuk isteri atau suami dari anak seseorang, baik laki-laki maupun perempuan
4. *Sumbah* adalah sebutan untuk orangtua *Menantu* seseorang
5. *Kadang waris* adalah sebutan untuk ahli waris seseorang yang berasal dari satu leluhur laki-laki.

Perlu untuk disebutkan di sini, bahwa istilah untuk pencarian kerabat dari suami (pihak laki-laki), biasa disebut dengan istilah *nurut lekan mama*. Adapun dari isteri (pihak perempuan) disebut dengan *nurut lekan nina*. Dikarenakan kebudayaan Sasak menganut sistem patriakhi (laki-laki menjadi sumber utama), biasanya pencarian kerabat didominasi dari pihak laki-laki (*nurut*

lekan mama). Hal ini dibuktikan dari hukum adat waris, di mana laki-laki memiliki bagian yang lebih banyak.[98]

Konsep keluarga luas ini masih dijaga dengan baik oleh orang Sasak hingga sekarang. Hal ini dapat dilihat dalam proses upacara adat perkawinan *sorong serah* (memberi dan menerima). *Sorong serah* adalah proses tawar menawar mahar (maskawin) suku Sasak. Dalam proses tersebut, uang bayar adat yang diterima pengantin perempuan akan dibagi-bagikan kepada seluruh keluarga yang hadir maupun tidak dalam upacara tersebut. Pembagian dimaksudkan sebagai pemberitahuan bahwa mereka telah menikah dan permohonan doa restu atas pernikahan tersebut.

Pola kekerabatan suku Sasak yang lebih menekankan kepada garis patrilineal, yakni ikatan silsilah antar individu dari garis laki-laki, seperti anak laki-laki, ayah, saudara laki-laki, ayah dari ayah, dalam pandangan Ali Syahbana, akan menempatkan kaum laki-laki pada kedudukan yang menentukan dalam hampir semua aspek kehidupan, seperti dalam hal kepemimpinan dan kekuasaan, kepemilikan tanah, pewarisan kekayaaan,

[98]Amin, *Adat* ..., hlm. 145 -146; dan Wawancara dengan Lalu Gde Suparman, budayawan dan tokoh adat Sasak-Lombok, tanggal 16 Maret 2004.

dan menjadi wali utama pengantin perempuan maupun laki-laki dalam perkawinan.[99]

G. Stratifikasi Sosial Suku Sasak Lombok

Stratifikasi sosial adalah penggolongan untuk pembedaan orang-orang dalam suatu sistem sosial tertentu ke dalam lapisan-lapisan hirarkhis menurut dimensi kekuasaan, previlese dan prestise. Penggolongan untuk pembedaan artinya, setiap induvidu menggolongkan dirinya sebagai orang yang termasuk dalam suatu lapisan tertentu (menganggap dirinya lebih tinggi atau lebih rendah daripada orang lain) untuk digolongkan ke dalam lapisan tertentu.

Munculnya stratifikasi sosial disebabkan karena adanya perbedaan tinggi rendah kedudukan seseorang dalam masyarakat, sehingga menyebabkan adanya kedudukan yang dinilai lebih tinggi dari kedudukan yang lainnya.[100] Sistem ini merupakan ciri yang tetap dan umum dalam setiap masyarakat yang hidupnya teratur. Begitu juga dengan masyarakat suku Sasak di lombok, pelapisan masyarakat di daerah ini didasarkan

[99]Sutan Takdir Alisyahbana, *Indonesia: Social and Cultural Revolution* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1966), hlm. 5-6.

[100]Wayan Geriya, *Beberapa Segi Tentang Masyarakat dan Sistem Sosial*(Denpasar: Jurusan Anthropologi, Fakultas Sastra, Universitas Udayana, 1981), h. 36.

pada kebijaksanaan, keberanian, kebesaran darma dan asal-usul keturunan.[101]

Stratifikasi sosial merupakan berbagai macam susunan hubungan antarindividu yang menyebabkan adanya berbagai sistem dalam masyarakat. Konsep stratifikasi sosial suku Sasak pada umumnya banyak ditentukan oleh susunan keluarga yang berawal dari perkawinan yang disebut *nurut mama*[102](baca: *mame)*. Artinya, garis keturunan darah ditekankan pada laki-laki (garis bapak). Garis keturunan ini memberi pengaruh pada pembentukan lapisan sosial dan pola kekerabatan dalam sistem kemasyarakatan etnis suku Sasak. Perkawinan seorang bangsawan misalnya, dengan laki-laki dari lapisan status sosial rendah, maka anak yang dilahirkan tidak berhak menggunakan identitas kebangsawanan ibunya. Demikian pula sebaliknya, anak yang dilahirkan akan diberi hak untuk menggunakan atribut kebangsawanannya apabila ia dilahirkan oleh seorang laki-laki dari kalangan bangsawan, walaupun ibunya dari lapisan sosial *jajar karang* (rakyat biasa). Struktur sosial dengan konsep *nurut mama* ini, kemudian

[101]Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Upacara Tradisional Daerah Nusa Tenggara Barat, Upacara Kematian* (Mataram:Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985), h. 3.

[102]Idrus Abdullah, *Penyelesaian Sengketa Melalui Mekanisme Pranata Lokal di Kabupaten Lombok Barat*, Disertasi (Jakarta: Fakultas Hukum Program Pasca Sarjana UI, 2000), h. 105.

membentuk sistem kewarisan yang menitikberatkan kepada pola kekerabatan patrilineal.

Stratifikasi sosial dalam etnis Sasak dapat dijabarkan sebagai berikut:

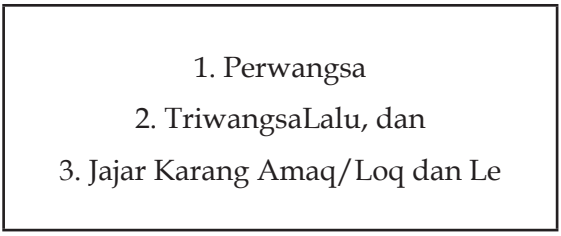


Diagram Kelas-kelas Sosial Etnis Sasak

1. Pelapisan pertama, *perwangsaraden* adalah keturunan yang berasal dari keturunan raja dan pemimpin atau penguasa yang merupakan golongan paling berpengaruh, baik dalam bidang ekonomo, politik, maupun kepemimpinan. *Raden* sebutan untuk laki-laki dan *denda* untuk perempuan. Walaupun di beberapa desa di Lombok, kelas *raden* populasi sudah banyak berkurang, tetapi masih dikenal dan berpengaruh kuat secara sosial di kalangan suku Sasak.
2. Pelapisan kedua, *triwangsa lalu* merupakan golongan yang berasal dari pimpinan rakyat tingkat rendah. Mereka ini mendapat gelar bangsawan karena keberanian dan keperkasaannya serta mempunyai hubungan dekat dengan *datu* (raja).

Lalu sebutan untuk laki-laki dan *baiq* untuk perempuan. Kelas ini juga dikenal dengan sebutan *permenak* atau *perlalu*.[103] Dibandingkan dengan *raden*, kelas *lalu* dan *baiq* ini menyebar hampir di semua desa di Pulau Lombok, khususnya di Lombok Tengah dan sebagian lainnya di Lombok Timur.

3. Pelapisan ketiga adalah kelas *jajar karang* dan umumnya dikenal dengan panggilan *amaq* atau *loq* untuk laki-laki dan *le* untuk perempuan. Kelas *jajar karang* adalah kelompok mayoritas suku Sasak di Lombok.

Perwangsa raden adalah hasil perkawinan antara seorang laki-laki raden dengan perempuan denda di mana anak yang dilahirkan dari strata ini akan menerima gelar raden dari orang tuanya secara turnun temurun. Sementara itu, kelas lalu, gelar kebangsawanan diturunkan dari hasil perkawinan antara seorangperlalu dengan perempuan bergelar baiq, atau perlalu dengan perempuan jajar karang.

Untuk mengidentifikasi berbagai stratifikasi sosial di Lombok, memang tidak mudah karena masing-

[103]Berbeda dengan orang Sasak lainnya, orang Sasak di Desa Bayan tidak menggunakan gelar*Lalu* untuk laki-laki, dan *Baiq* untuk perempuan, sebagai gelar kehormatan. Wawancara dengan Raden Sageti, Kepala Desa Bayan Beleq.

masing kelas tidak memiliki perbedaan spesifik di mana kelas bangsawan dan kelas non bangsawan (baca: jajar karang) dalam kesehariannya melakukan interaksi menurut etika dan norma-norma yang berlaku. Namun demikian, dengan sistem stratifikasi sosial akibat pola kekerabatan itu telah membentuk jarak antara lapisan bangsawan dengan non bangsawan yang melahirkan pola kekerabatan atau hubungan darah yang khas Sasak. Keluarga-keluarga bangsawan mempunyai hubungan dengan lapisan lainnya, umumnya karena perkawinan antara anggota lapisan masyarakat tersebut.

H. Nilai Kearifan Lokal Suku Sasak Lombok

Kearifan budaya lokal (*local indigenous, local wisdom*) adalah manifestasi dari kedalaman pengetahuan yang dimiliki oleh masyarakat tradisional dalam memanfaatkan sumber alam dan lingkungan untuk mewujudkan hidup yang harmonis. Kearifan budaya (*cultural wisdom*) adalah suatu terminologi yang diberikan bagi keluhuran nilai-nilai maupun sistem kehidupan leluhur di masa lampau, yang terbukti secara signifikan masih *survive* dan memberikan nilai-nilai dasar bagi era kekinian. Nilai-nilai ini semestinya bisa diaplikasikan dan dibumikan dalam kehidupan bermasyarakat secara *teguq* (kuat dan utuh), *bender atau*

lomboq (lurus dan jujur), *patut* (benar) *tuhu* (sungguh-sungguh) dan *trasna* (kasih sayang).

Dalam pergaulan dan hubungan kemanusiaaan dengan orang lain, masyarakat Sasak selalu mengedepankan moral kepatutan dan kepatuhan. Misalnya melalui moral dan sikap *"bender, lomboq"* (lurus, jujur), *las, reda* (ikhlas, rela dalam memberi), *wanen* (berani karena benar), *dana- darma* (dermawan, murah hati kepada siapa saja), *jamaq-jamaq* (rendah hati, sikap sederhana), *solah bagus perateq* (suka damai, baik hati, cepat baik, tidak pendendam), *periak-asek* (belas kasihan), *sabar* (cepat mengalah), *rema* (tenggang rasa yang tinggi), *gerasaq* (ramah-tamah), *teguq* (kuat memegang janji) dan sebagainya.

Dalam konteks interaksi sosial, masyarakat Sasak menerapkan kearifan lokal ini misalnya, ketika tradisi *betemoe* (bertamu), tuan rumah tidak akan menanyakan agama sang tamu. Yang ditanyakan pertma kali adalah seputar asal-muasal. Selanjutnya tuan rumah menawarkan "makan" sembari dalam waktu singkat disuguhkan *penginang* (tempat, wadah kapur sirih), dan *lanjaran* (rokok) *dengan gerasak* (ramah). Kemudian menyusul sajian air minum, kopi dan*sedaq* (makanan kecil berupa jajan, pisang goring, ambon atau buah-buahan). Tradisi seperti ini dilakukan orang Sasak

dengan sikap yang *tindih*, yakni dilakukan wajar dan tidak dibuat-buat, rapi dan teratur menurut adat.

Dalam penataan hidup yang harmonis di tengah masyarakat, kearifan nilai-nilai budaya lokal masih dirasakan mempunyai keampuhan dan keunggulan. Dalam pergaulan sehari-hari, masyarakat Sasak menggunakan bahasa Sasak dengan fasih dan santun. Karena menurut tuntunan adat pergaulan harus dilandasi oleh saling menghormati (Sasak: *saling ajinin*). Ini ditunjukkan dengan digunakannya bahasa halus, dibarengi sikap merendah, di mana segala ucapan disampaikan dengan nada rendah, lebih-lebih terhadap orang lain yang baru dikenal.

Dalam kitab Negarakertagama, sebuah kitab Hukum dan Pemerintahan yang ditulis oleh Empu Prapanca, pada pupuh 14 tertulis sebutan untuk Pulau Lombok adalah "Lombok Mirah Sasak Adi" yang makna bebasnya: "Kejujuran adalah permata kenyataan yang utama". Karena itu, *tau* Sasak (orang Sasak) yang menghuni Lombok atau Gumi Selaparang, pada dasarnya dalam pergaulan hidupnya mengedepankan sifat dan tingkah laku yang *lomboq* yang bermakna lurus atau jujur.

Dalam hubungan sosial kemasyarakatan, khususnya dalam hubungan kekerabatan dan persahabatan,

masyarakat Sasak mengenal empat "saling" yang dapat diangkat sebagai pengikat tali silaturrahmi, yaitu:

1. *Saling Perasak*, yaitu saling memberi atau mengantarkan makanan berupa jajan dan buah-buahan kepada kerabat, tetangga dan sahabat sebagai bentuk semangat berbagi.

2. *Saling Pesilaq*, yaitu saling mengundang untuk suatu hajatan keluarga, misalnya dalam upacara perkawinan, acara *bisoq tian* (nujuh bulanan), *sunatan* (khitanan), roah roah *selakaran* haji (baca barzanji), *roah* kematian berupa tahlilan pada hari ke 3, 7, 9, 40, 100, dan 1.000 (*nelung*, *mituq*, *nyiwaq*, *metang dase*, *nyatus*, dan *nyiu*) dan roah-roah lainnya.

3. *Saling Laiq* (saling kunjungi), yaitu saling melayat jika ada kerabat, tetangga dan sahabat yang meninggal. *Saling laiq/saling ayo*, juga diartikan sebagai saling kunjung- mengunjungi, tanpa harus saling undang secara resmi. Kebiasaan saling kunjung mengunjungi ini sudah merupakan kebiasaan masyarakat Sasak.

4. *Saling ajin/saling lilaq*, yaitu saling menghormati atau saling menghargai di dalam persahabatan dan pergaulan sehari-hari.

Selain dari empat bentuk kearifan lokal Sasak *"saling"* di atas, terdapat lima perekat silaturrahmi komunitas Sasak yang lain dalam konteks hubungan kemasyarakatan dan kekerabatan antara lain:

a. *SalingJangoq*, yaitu silaturrahmi saling menjenguk jika ada diantara sahabat sedang mendapat atau mengalami musibah, seperti sakit, kecelakaan dan lain-lain. Dalam kesempatan seperti itu, yang menjenguk datang membawa *kaluq-aluq* (buah tangan) berupa makanan, buah-buahan, dan lain-lain, atau paling tidak, ucapan do'a dan rasa simpati.

b. *Saling Bait*, yaitu saling mengambil dalam adat perkawinan, asalkan antara kedua calon keluarga dan mempelai terjalin hubungan yang setara, yang disebut *sekupu'* (setara, kesetaraan) dalam tingkat sosial, ekonomi, ciri-ciri dan sifat fisik, terutama *sekufu'* dari soal keyakinan agama. Jika tidak kufu, maka secara adat dan agama, penyelesaian dilakukan secara sepihak oleh pihak laki-laki. Hal ini dimaksudkan agar keluarga pihak perempuan (karena dianggap melanggar awig-awig adat) tidak dikucilkan secara adat oleh komunitas, sehingga perdamaian akan terjadi secara alami dalam waktu yang relatif sama.

c. *Saling Wales/bales*, yaitu saling berbalas kunjungan atau *semu budi* (kebaikan), hal ini terjadi karena kedekatan persahabatan dan kekerabatan. Ketika saling *bales* ada buah tangan yang dibawa oleh yang melakukan kunjungan, yang disebut *pejambeq* (bawaan), umumnya berupa ayam dan ditambah hasil sawah atau kebun yang sedang dipanen.

d. *Saling Sauq*, yaitu percaya mempercayai dalam pergaulan dan persahabatan, terutama sesama *sanak* (saudara) Sasak dan antara orang Sasak dengan *batur luah* (non Sasak).

e. *Saling Pe'eling/Saling Peringet*, yaitu saling mengingatkan satu sama lain dengan tulus hati antar kerabat, tetangga dan sahabat demi kebaikan bersama.

Selanjutnya untuk menjalankan dan menegakkan nila-inilai kearifan lokal yang dianut masyarakat Sasak tersebut, maka perlu melakukan upaya revitalisasi beberapa pranata adat yang disebut *krama*. Untuk lebih solidnya pelaksanaan tugas dari *krama*, maka harus diperkokoh dengan pembentukan desa adat, yang dikelola dengan struktur organisasi yang dipimpin oleh *pemusungan* (kepala desa), *kliang* (kepala kampung/dusun), *lang-lang* desa/dusun (pamswakarsa), serta *juru arah*(pembantu khusus *pemusungan* atau *kliang*),

dan semua aturan tersebut disepakati sebagai awiq-awiq adat.

Krama, secara bahasa, selain berarti "masyarakat" juga dapat berarti adat istiadat, tingkat laku, aturan dan hukum.Bahkan dalam arti yang lebih luas, *krama* berarti pula suatu majelis, perkumpulan atau paguyuban. Berkaitan dengan *pekraman* adat *urip-pati* (*krama* adat hidup dan mati), etnis Sasak mengenal beberapa bentuk *krama* yaitu:

1. *Krama Banjar*, yaitu suatu kelompok adat atau perkumpulan masyarakat adat yang anggotanya terdiri dari penduduk di suatu kampung atau dusun/dasan, atau yang berasal dari beberapa desa, yang keanggotaannya mempunyai tujuan yang sama. Anggota-angggota banjar dapat saja terdiri dari keturunan yang sama, satu kelompok atau satu agama. Perkumpulan adat yang keanggotannya homogen, atau karena adanya hubungan sosiologis dan emosional atas dasar pada kepentingan bersama disebut juga krama banjar urip-pati, yaitu suatu banjar yang menyeleng-garkan urusan orang hidup dan orang yang mati. Tempat pertemuan para anggota banjar disebut *bale banjar*, yaitu rumah tempat pertemuan berwujud balairung atau *berugaq*

sekenem atau *sekewalu* (balai-balai bertiang enam atau delapan).

Krama banjar dikoordinir oleh *kliang* atau seorang *toaq lokaq* adat lainnya, ditambah seorang atau lebih petugas perlengkapan *banjar*. *Krama banjar urip-pati*, sesuai kepentingan masyarakat adat setempat dan berbentuk:

a. *Krama Banjar Subak*, adalah perkumpulan para petani penggarap sawah atau pengguna air irigasi yang berada dalam wilayah subak tertentu, misalnya pada daerah teritorial bendungan tertentu. Kepentingan utama banjar ini adalah berkaitan dengan urusan irigasi sawah. Pada krama ini dapat terpatri rasa persaudaraan yang tinggi.

b. *Krama Banjar Merariq*, yaitu banjar pemuda yang membentuk kelompok untuk mengadakan arisan perkawinan, dan uang iuran anggota *banjar* diberikan untuk membantu anggota banjar yang menikah.

c. *Krama Banjar Mate*, yaitu perkumpulan untuk saling membantu anggota yang ditimpa musibah kematian. Iuran anggota dapat berupa kain kafan putih, uang belasungkawa,

serta barang-barang lain yang dapat membantu kebutuhan keluarga yang ditinggal mati.

d. *Kraama Banjar Haji*, yaitu perkumpulan untuk kepentingan berhaji, dengan pola yang sama seperti mendapat dana haji dari iuran anggota yang terkumpul. Anggota *krama* ini juga bergotong-royong membantu penyelenggaraan persiapan keberangkatan, seperti membuat *tetaring* (semcam terop), melaksanakan *selakaran* dengan membaca *barzanji,* zikir dan do'a bersama di rumah calon haji. Termasuk juga mengantar dan menjemput anggota pada saat berangkat dan kembali dari Mekkah.

2. *Krama Gubuk*, yaitu suatu bentuk *krama* adat yang beranggotakan seluruh masyarakat dalam suatu kampung atau dusun, tanpa kecuali. Artinya bahwa keanggotaan *krama* ini tidak membedakan orang dan kepentingan khususnya, asalkan secara adat dan administratif merupakan penduduk sah di gubuk tersebut. Unsur pimpinan *krama* gubuk bisa berbeda-beda pada tiap kampung (dasan, dusun), tetapi umumnya terdiri dari *kliang* adat (kepala dusun), *juru arah* (pembantu kliang yang bertindak sebagai penghubung gubuk), *lang-lang* (kepala

keamanan), *Kiai*, penghulu gubuk, mangku gubuk (pemangku adat) juga *penaoq* gubuk (para tetua kampung) yang lain. Juga termasuk penaoq agama (tokoh agama) seperti para Tuan Guru dan ustadz yang bertempat tinggal di dalam gubuk.

3. *Krama Desa*, yaitu majelis adat tingkat Desa, terdiri dari *pemusungan* (kepala desa adat), *juru arah* (pembantu kepala desa), *lang-lang* desa (kepala keamanan desa), jaksa (hakim desa), *luput* (koordinator kesejahteraan desa), *kiai*-penghulu.

I. Dialektika Agama dan Budaya di Lombok

Dalam konteks masyarakat Lombok, Islam merupakan rujukan utama dan lensa ideologis dalam memahami dan mengevaluasi perubahan. Islam mempunyai peranan yang sangat penting dalam menghadapi perubahan serta kekuatan-kekuatan eksternal yang dirasakan sebagai ancaman terhadap kehidupan sosial mereka.Islam merupakan agama yang sangat dominan di pulau Lombok, yang memainkan peran penting sebagai penjaga nilai-nilai yang berkembang di masyarakat. Di Lombok, akulturasi Islam dengan budaya lokal berjalan dengan mulus. Islam dapat berkembang dengan baik tanpa konflik dan kekerasan. Islam dan kultur lokal saling bernegosiasi, berdialog

dan berdialektika yang representasinya terlihat dari munculnya berbagai varian kultur yang dapat hidup dan berkembang dengan baik di masyarakat.

Islam Sasak merupakan salah satu varian Islam kultural yang ada di Lombok setelah terjadinya dialektika antara Islam dengan budaya Sasak Lombok. Proses dialektika tersebut pada gilirannya menghasilkan Islam yang sangat parokial, unik, khas, dan esoterik dengan beragam tradisi-tradisi lokal yang disisipi nilai-nilai Islam. Pada perkembangan selanjutnya, Islam dan tradisi lokal menjadi satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan meski masih dapat dibedakan satu sama lain.

Islam Sasak [baca: *Wetu Telu*] sebagai bagian dari dinamika Islam memiliki wajah tersendiri. Ia lebih merupakan interpretasi terhadap masyarakat (muslim) secara sosio-antropologis. Bukan domain aturan absolut teologis atau instrumen legal-formal yang bernama *fiqh*. Konstruksi muslim Indonesia sudah majemuk dari awalnya ketika Islam sebagai agama *vis a vis* masyarakat lokal yang telah ada sebelum Islam.[104]

[104]Lebih lanjut baca, Muhammad Harfin Zuhdi, *Parokialitas Wetu Telu, Wajah Sosial Dialektika Agama Lokal di Lombok*, (Mataram: Sanabil, 2015).

Posisi agama dalam kesadaran masyarakat Sasak di pulau Lombok sangat penting. Agama tidak hanya menjadi pondasi modal sosial dalam membina moralitas individu dan kelompok, melainkan begerak dan menyatu di dalam sistem budaya. Bagi masyarakat Sasak terkadang sangat susah membedakan antara nilai tradisi dengan nilai-nilai agama. Persentuhan tradisi dengan agama ini menjadikan masyarakat Lombok sangat fanatik terhadap nilai agama. Pasalnya, mereka tidak hanya mempertahankan nilai agamanya, tetapi juga menjaga eksistensi tradisinya. Pada level ini, masyarakat Sasak telah melakukan sakralisasi atas tradisi. Simbiosis mutualis semacam ini memang banyak terjadi di dalam praktik keberagamaan di Indonesia. Persentuhan Islam dengan masyarakat setempat meniscayakannya tidak menegasi totalitas tradisi masyarakat lokal, melainkan dikombinasi dan dicampur dengan anasir-anasir adat.

Kemampuan Islam untuk beradaptasi dengan budaya setempat, memudahkan Islam masuk ke lapisan paling bawah dari masyarakat. Akibatnya, kebudayaan Islam sangat dipengaruhi oleh kebudayaan petani dan kebudayaan pedalaman, sehingga kebudayaan Islam mengalami transformasi bukan saja karena jarak

geografis antara Arab dan Indonesia, tetapi juga karena ada jarak-jarak kultural.

Proses kompromi kebudayaan seperti ini tentu membawa resiko yang tidak sedikit, karena dalam keadaan tertentu seringkali mentoleransi penafsiran yang mugkin agak menyimpang dari ajaran Islam yang murni. Kompromi kebudayaan ini pada akhirnya melahirkan apa yang di pulau Lombok dikenal dengan istilah Islam *Wetu Telu*. Sementara di pulau Jawa dikenal sebagai *sinkretisme* atau Islam *Abangan*.

Proses islamisasi yang berlangsung di Nusantara pada dasarnya berada dalam proses akulturasi. Dari paradigma akulturasi ini lahir apa yang kemudian dikenal sebagai *local genius*. Dalam konteks ini,*local genius* bisa diartikan sebagai kemampuan menyerap sambil mengadakan seleksi dan pengolahan aktif terhadap pengaruh kebudayaan asing, sehingga dapat dicapai suatu bentuk baru yang unik, yang tidak terdapat di wilayah bangsa yang membawa pengaruh budayanya. Pada sisi lain, secara implisit *local genius* dapat dirinci karakteristiknya, antara lain: *pertama*, kemampuan bertahan terhadap dunia luar; *kedua*, kemamapuan mengakomodasi unsur-unsur dunia luar; *ketiga*, kemampuan mengintegrasi unsur budaya luar ke dalam budaya asli; dan *keempat*, memiliki

kemampuan mengendalikan dan memberikan arah pada perkembangan budaya selanjutnya.

Dalam konteks inilah, istilah Islam lokal, Islam Nusantara, Islam Pribumi, atau apapun istilahnya, sejatinya ingin membebaskan puritanisme, otentifikasi, dan segala bentuk pemurnian Islam sekaligus juga menjaga kearifan lokal tanpa menghilangkan identitas normatif Islam. Karena itulah, 'Islam Pribumi' lebih berideologi kultural yang tersebar (*spread cultural ideology*), yang mempertimbangkan perbedaan lokalitas ketimbang ideologi kultural yang memusat, yang hanya mengakui ajaran agama tanpa interpretasi. Sehingga dapat tersebar di berbagai wilayah tanpa merusak kultur lokal masyarakat setempat. Dengan demikian, tidak akan ada lagi praktik-praktik radikalisme yang ditopang oleh paham-paham keagamaan ekstrem, yang selama ini menjadi ancaman bagi terciptanya perdamaian.[105]

Selanjutnya dengan mempertimbangkan situasi-situasi sosio-historis yang melungkupi nash al-Qur'an ketika turun, maka dapat disimpulkan bahwa terdapat hubungan dialektis antar teks al-Qur'an dan realitas budaya. Karena sifatnya yang selalu berdialektika

[105]Khamami Zada, "Islam Pribumi…, dalam Tashwirul Afkar, Edisi No. 14 tahun 2003

dengan realitas itulah, maka tradisi keagamaan dapat berubah sesuai dengan konteks sosial dan kultural suatu masyarakat. Islam adalah sebuah gerakan yang membuka dan memberi harapan kepada semua kelompok sosial, baik agama, kelas, etnik, dan jender yang hidup di dalam wilayah sosio kultural tertentu untuk meneguhkan identifikasi diri mereka kepada lokalitasnya secara kritis, mengelola perbedaan-perbedaan yang muncul sebagai konsekuensinya dan mengarahkan berbagai kelompok-kelompok yang berbeda tersebut untuk selalu melihat cita-cita yang lebih jauh untuk pemenuhan ketinggian harkat kemanusiaan mereka sendiri.[106]

Dalam aksinya, Islam pribumi selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal masyarakat, di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum-hukum inti dalam agama. Sementara ajaran-ajaran inti Islam itu dilahirkan di dalam kerangka untuk memberikan kontrol konstruktif terhadap penyimpangan-penyimpangan lokalitas yang terjadi. Terhadap tradisi lokal yang mempraktekkan pola-pola kehidupan zholim, hegemonik, tidak adil, maka Islam pribumi akan melancarkan kritiknya.

[106]M. Jadul Maula, "Syariat [Kebudayaan] Islam: Lokalitas dan Universalitas", *makalah belajar bersama Islam Transformatif dan Toleran*, [Yogyakarta: LKiS, 2002]

Sedangakan terhadap tradisi lokal yang memberikan jaminan keadilan, dan kesejahteraan pada lingkungan masyarakatnya, maka Islam pribumi akan bertindak sangat apresiatif. Bahkan, tradisi lokal yang *adi luhung* [*urf shahih*] dalam pandangan Islam pribumi, memiliki semacam otoritas untuk *mentakhsis* sebuah teks nash. Sebagai ilustrasi, bagaimana sebuah tradisi yang bersifat propan oleh para ulama kemudian diberi semacam wewenang untuk *mentakhsis* sebuah teks yang dipandang berasal dari Tuhan, Disebutkan bahwa tradisi masuk dalam deretan dalil-dalil *istinbath* hukum Islam [*al-'Adah al-Muhakkamah*].

Dalam tataran tersebut menarik juga memperhatikan sebuah kaidah fiqh bahwa apa yang terhampar dalam tradisi, tidak kalah maknanya dengan apa yang dikemukakan oleh teks; *al-Tsabit bi al-Urf ka al-Tsabit bi al-Nash*.Kaidah ini menggambarkan bahwa betapa para ulama telah memberikan apresiasi yang begitu tinggi terhadap tradisi. Tradisi tidak dipandang sebagai unsur "rendah" yang tak ternilai, melainkan dalam spasi tertentu diperhitungkan sebagai sederajat dengan teks agama sendiri.

Dengan *platform* pemikiran ini, maka wajar jika sejumlah para pakar ushul fiqh menyatakan bahwa mengetahui setting sosial historis Arab dari

terbentuknya sebuah ketentuan agama seperti yang terpantul dalam teks suci menjadi sangat urgen dan signifikan. Al-Syathibi dalam *al-Muwaffaqat fi Ushul al-Syari'ah*, menyatakan bahwa mengetahui kondisi sosial masyarakat Arab, sebagai lokus awal turunnya al-Qur'an dan situasi ketika sebuah ayat turun merupakan salah satu persyaratan yang mesti dimiliki oleh seorang mufassir.[107] Dengan statemen ini sesungguhnya al-Syathibi ingin mengatakan bahwa aspek-aspek yang perlu dipertimbangkan dalam menguak maksud sebuah teks bukan hanya dari sudut gramatika, melainkan juga harus mencakup pengetahuan tentang keadaan sosio-kultural yang hidup dalam masyarakat tatkala berlangsungnya era pewahyuan al-Qur'an.

Dengan demikian, maka diperlukan sebuah upaya yang lebih dari sekedar mengenali, yaitu katagorisasi mana-mana ayat yang universal dan mana yang lokal-partikular terasa penting. Hal ini juga berlaku terhadap hadits. Terhadap ayat atau hadits khas lokal Arab, sangat tidak bijaksana kalau kita mencangkoknya begitu saja untuk diterapkan di Indonesia.

Para pakar hukum Islam melihat prinsip-prinsip hukum Islam sebagai salah satu hukum Islam yang

[107]Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, [Beirut: Dar al-Fikr, t.th], juz II, h. 348

bersifat sekunder, dalam arti ia diaplikasikan hanya ketika sumber-sumber primer tidak memberikan jawaban terhadap masalah-maslah yang muncul. Para juris muslim mempunyai pendapat yang berbeda-beda tentang masuknya adat ke dalam hukum Islam, tetapi mereka sampai kepada suatu kesimpulan yang sama, bahwa prinsip-prinsip adat merupakan alat yang efektif untuk membangun hukum. Dalam hal ini Abu Hanifah memasukkan adat sebagai suatu pondasi dari prinsip *Istihsan*.

Sarakhsi dalam kitab *Mabsuth* mengatakan bahwa Abu Hanifah menginterpretasikan makna aktual dari suatu adat sesuai dengan makna yang secara umum dipakai dalam masyarakat, namun keberlakuan itu ditolak jika bertentangan dengan *nash*.[108] Sementara Imam Malik percaya bahwa aturan-atuaran adat dari suatu negeri harus dipertimbangkan dalam memformulasikan suatu ketetapan, walaupun ia memandang adat penduduk Madinah sebagai suatu variabel yang paling otoritatif dalam teori hukumnya. Tidak seperti fuqaha Hanafi dan Maliki yang memandang signifikansi sosial dan politik dari adat dalam proses penciptaan hukum, Imam Syafi'i dan Ahmad Ibn Hanbal tampaknya tidak begitu memperhatikan dalam

[108]Muhammad ibn Ahmad al-Sarakhsi, *Al-Mabsut*, [Kairo: Matba'ah al-Sl-Sa'adah, 1331 H], jilid 9, hal. 17

keputusan mereka. Namun begitu, bukti adanya *Qaul Jadid* Syafi'i yang dikompilasikan setelah ia sampai di Mesir, dan dikontraskan dengan *Qaul Qodim*-nya yang dikompilasikan di Irak, merefleksikan adanya pengaruh dari tradisi adat pada kedua negeri yang berbeda. Sementara penerimaan Ahmad Bin Hambal terhadap hadits *dlo'if,* ketika ia mendapatkan hadits tersebut bersesuaian dengan adat setempat,[109] juga memberikan bukti bahwa prinsip adat pada kenyataannya tidak pernah dikesampingkan oleh para para Mujtahid (juris Muslim) dalam usahanya untuk membangun hukum Islam.

Imam Malik memasukkan adat sebagai pondasi dari doktrin *Maslahah al-Mursalah*. Lebih jauh, ia memandang bahwa praktek adat masyarakat Madinah sebagai konsensus pendapat umum yang mencukupi untuk digunakan sebagai sumber hukum ketika tidak ada teks yang eksplisit.

Dengan format ini, Islam pribumi tidak perlu memberikan vonis apa pun terhadap sejumlah keyakinan teologis yang menjadi pegangan masyarakat lokal. Oleh karena itu, kata *musyrik, kafir, murtad, mubtadi'* [pelaku *bid'ah*] tidak dikenakan lagi. Kesadaran Islam

[109]Ibn Qudamah, *Al-Mughni*, jilid 6, [Kairo : Dar al-Manar 1947], h. 485

pribumi ini berdasar pada anggapan bahwa kekaffahan merupakan suatu proses yang tidak pernah benar-benar murni. Sebagai sebuah proses, keberislaman tidak dapat dipaksakan langsung terwujud; dan sebagai sesuatu yang tidak pernah murni keberislaman dipandang sebagai hasil dari pergulatan antara kemestian dan kenyataan ruang dan waktu. Pengakuan terhadap tradisi lokal dan kemungkinan sumbangan yang dapat diberikan tradisi lokal terhadap Islam merupakan kearifan yang ditekankan dalam Islam pribumi. Jika tidak, yang akan terjadi adalah pembasmian antara satu dan yang lain; dan ini pasti kontraproduktif bagi kelangsungan agama itu sendiri.[110]

Situasi kontraproduktif itu dalam banyak hal telah dialami dan dirasakan, pertentangan satu paham agama dengan agama lain atau dengan tradisi lokal membuat agama disibukkan oleh urusan-urusan konsepsi dan melupakan tugasnya sebagai sumber praksis pembebasan sosial. Jangan-jangan "kelumpuhan" agama dalam memberi arah bagi kehidupan masyarakat Indonesia bermula dari pengingkaran agama terhadap kearifan tradisi lokal.

[110]M. Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia" dalam *Tashwirul Afkar*, edisi No. 14 Th. 2003

Wacana Islam dalam konteks ini dapat diletakkan dalam kerangka Islam pribumi atau Islam kultural, yaitu proses penghargaan pada tafsir lokal terhadap ajaran Islam dalam manifestasi kehidupan. Penghargaan ini dapat dipahami jika memandang kebudayaan sebagai sumber nilai yang dimaknai dengan tindakan konkret di ruang sosial. Sebagai sumber bagi tindakan, nilai-nilai dalam tradisi atau agama bukanlah nilai yang murni, namun selalu diuji dalam kemampuannya menghadapi persoalan kehidupan. Dalam pengujian itu nilai-nilai tradisi dan agama dapat terus berubah, dinamis, dan bersifat sementara.

Selalu ada hubungan timbal balik antara subjek pelaku dengan struktur objektif atau kebudayaan [sebagai seluruh pengetahuan yang diwariskan dari generasi ke generasi dalam bentuk simbolik]. Dalam hubungannya dengan pelaku ini, simbol-simbol agama atau tradisi ditentukan oleh kesediaan pelaku dalam mempergunakannya dan bagaimana si pelaku mempergunakannya bergantung pada kepentingan dirinya dalam ruang dan waktu. Si pelaku selalu memiliki pilihan untuk mempergunakan satu simbol di antara simbol-simbol yang lain secara pragmatis. Dengan cara ini keberbedaan antara nilai tradisi dan agama dapat dikawinkan atau dikomunikasikan karena

perpisahan antara keduanya akan menghasilkan kontra-produktif bagi keduanya.

Di sinilah fungsi dialog dibutuhkan, yaitu sebuah dialog yang tidak hanya memunculkan kelebihan masing-masing sambil merendahkan nilai yang lain, tetapi sebuah dialog yang sanggup menciptakan ruang heteroglosia, bersuara majemuk. Dialog bukan hanya percakapan bahkan juga pertemuan dua pikiran dan hati mengenai persoalan bersama, dengan komitmen bersama yang tujuannya agar setiap partisipan dapat belajar dari yang lain, sehingga dapat berubah dan berkembang. "Berubah" artinya dialog dilakukan secara terbuka, jujur dan simpatik dapat membawa pada kesepahaman [*mutual under standing*], sehingga segala prasangka, streotip, dan celaan dapat dieliminir. Selanjutnya dikatakan "tumbuh", karena dialog mengantarkan setiap partisipan memperoleh informasi, klarifikasi dan semacamnya secara berimbang serta dapat mendiskusikannya secara terbuka dana tulus.

Dialog merupakan pangkal pencerahan nurani dan akal pikiran [*tanwir al-qulub wa al-uqul*] menuju kematangan cara beragama yang menghargai kelainan [*the otherness*]. Dengan demikian, paradigma dan system nilai *sawa'* adalah menyangkut cara manusia melakukan perjumpaan dengan dan memahami diri

sendiri dan dunia lain [*the others*] pada tingkat terdalam [*from within*], membuka kemungkinan-kemungkinan untuk menggalai dan menggapai selaksa makna fundamental secara individual dan kolektif dengan berbagai dimensinya.[111]

Akhirnya, Islam Pribumi dapat dipahami jika secara rela menjadikan Islam sebagai salah satu bagian dari ruang heteroglosia yang secara alamiah membutuhkan nilai dari tradisi lain demi pengayaan dan pendewasaan dirinya. Sebaliknya, tradisi adat *Wetu Telu* juga dapat menerima Islam sebagai sebuah cermin bagi pengembangan dirinya ke arah yang lebih baik.

Berdasarkan elaborasi ini, maka dalam konteks ini, pribumisasi Islam diharapkan mampu melakukan secara simultan langkah invensi dan inovasi sebagai upaya kreatif untuk menemukan, merekonsiliasi, dan mengkomunikasikan serta menghasilkan konstruksi-konstruksi baru.[112]

Konstruksi tersebut tidak harus merupakan pembaruan secara total atau kembali ke tradisi leluhur

---

[111]Zakiyuddin Baidhawy, *Membangun Sikap Multikulturalis perspektif Teologi Islam,*Makalah pada Halqah Tarjih: Menuju Muslim Berwawasan Multikultural,

[112]Zainul Milal Bizawie, "Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam", dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 14 tahun 2003

masa lalu secara total pula, namun pembaruan yang dimaksud di sini adalah pembaruan terbatas sesuai dengan prinsip *al-'AdahMuhakkamah*. Jadi, sebuah invensi dalam konteks pribumisasi Islam tidak dimaksudkan menemukan tradisi atau autentisitas secara literal, melainkan bagaimana tradisi-tradisi lokal itu menjadi sesuatu yang dapat berdialektika dan dimodifikasi ulang sesuai dengan konteks dimensi ruang dan waktu [*bi qadri al-zamân wa al-makân*] sesuai dengan kaidah *Taghayyur al-Ahkâmbiat-Taghayyur al-Azminah wa al-Amkinah wa al-Ahwâl*.Pribumisasi Islam, dengan demikian merupakan proses yang tidak pernah berhenti mengupayakan berkurangnya ketegangan antara norma agama dan manifestasi budaya.

BAB II

WAWASAN KONSEPTUAL ISLAM NUSANTARA DAN JARINGANNYA DI GUMI SASAK LOMBOK

Terdapat perbedaan pendapat mengenai kedatangan Islam ke Nusantara, baik mengenai asal-usul, waktu, dan para pembawanya. Paling tidak ada tiga teori yang dapat dikemukakan tentang penyebaran awal Islam di Nusantara, yaitu: *Pertama,* Teori Arabia.[113] Menurut teori ini, Islam masuk

[113]Teori Arabia ini dikemukakan oleh Abdul Karim Amrullah (HAMKA) dan Ahmad Mansyur Suryanegara. Bukti-bukit yang mendukung teroi ini antara lain: (a) Berita *Chou Ku-Fei.* Menurut berita ini, di Indonesia ketika itu terdapat dua tempat yang menjadi kounitas orang *Ta-Shih* (Muslim Arab), yaitu di Sumatera Selatan dan *Fo-lo-an* (Trengganu, Malaysia). Wilayah ini adalah kekuasaan Kerajaan Sriwijaya. (b) Catatan sejarah kerajaan Cina Hikayat dinasti

ke Nusantara pada abad ke 7 oleh pedagang-pedagang dari Arab. Kedua, Teori Persia.[114] Menurut teori ini, Islam masuk ke Indonesia pada abad 11 dan dibawa oleh pedagang-pedagang dari Persia. *Ketiga,* Teori Guzarat.[115] Menurut teori ini, Islam masuk ke Indonesia pada

---

T'ang memberitahukan adanya orang *Ta Shih* berkunjung ke Kerajaan Holing (Kalingga) pada tahun 674, yang sasat itu diperintah oleh Ratu Sima; dan (c) Berita Jepang. Berita ini menceritakan perjalanan pendeta Kanshin ke Indonesia. Pada masa itu di Kanton terdapat kapal-kapal *Po-sse* (bangsa Melayu) dan *Ta-shih K-uo* (muslim Arab). Lihat Hamka, *Masuk dan Berkembangnya Agama Islam di daerah Pesisir Sumatera Utara,* dalam "Risalah Seminar Masuknya Islam ke Indonesia tahun 1963 di Medan". (Medan: Panitia Seminar Sedjarah Masuknya Islam ke Indonesia), h. 72; bandingkan Ahwan Mukarrom, *Sejarah Islamisasi Nusantara* (Surabaya: Jauhar, 2009), h. 62.

[114]Teori Persia menyatakan bahwa Islam masuk ke Indonesia pada abad ke-11 M., dengan bukti adanya makam seorang perempuan di Leran sekitar delapan kilo meter ke arah Barat kota Gresik, Jawa Timur. Dari pengamatan terhadap angka tahun pada nisan makam itu disimpulkan bahwa Fatimah binti Maymun perempuan yang dimakamkan itu meninggal dunia pada tahun 1082 Masehi. Dengan melihat angka tahun tersebut bisa dikatakan bahwa Fatimah binti Maymun sudah masuk ke wilayah ini pada priode kerajaan Dhaha Kediri. Lihat Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia* (Ciputat: PT. Logos Wacana Ilmu 2001), h. 54.

[115]Teori ini dikemukakan oleh Pijnappel, Snouck Hurgronje dan Sucipto Wiryo Saputro. Bukti-bukti yang mendukung teori ini antara lain: (a) Batu nisan pada makam Sultan Malik As-Saleh yang sejenis dengan nisan yang ada di India pada abad 13; (b) Relief batu nisan pada makam Sultan Malik As-Saleh memiliki corak yang sama dengan batu nisan yang ada di Kuil Cambay. Dan (c) Proses Islamisasi mengikuti jalur perdagangan rempah-rempah yang berpusat di India. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVII,* (Jakarta: Prenada Media, 2005), h. 2.

abad ke-13 dan dibawa oleh pedagang-pedagang dari Gujarat, India.

Terlepas dari teori asal mula datangnya Islam di Nusantara ini, yang pasti Islam datang ke Nusantara tidak dengan kekuatan militer. Namun Islam datang ke Nusantara melalui pada pedagang atau para ulama-ulama sufi, maka pendekatan yang digunakannya adalah bersifat persuasif dan psikologis. Sehingga Islam yang disajikan adalah Islam yang akomodatif dan menekankan pada perubahan secara evolusioner, sehingga Islam lebih mengakar di masyarakat.

Ada beberapa cara yang dipergunakan para *muballigh* dalam penyebaran Islam di Nusantara, seperti perdagangan, perkawinan, pendidikan, kesenian, dan tasawuf.[116] Sejak zaman prasejarah, penduduk kepulauan Nusantara dikenal sebagai pelaut-pelaut yang sanggup mengarungi lautan lepas. Sejak awal abad masehi sudah ada rute-rute pelayaran dan perdagangan antara kepulauan Indonesia dengan berbagai daerah di daratan Asia Tenggara.[117]

Wilayah barat Nusantara dan sekitar Malaka sejak masa kuno merupakan wilayah yang menjadi titik

[116]Murodi, *Sejarah Kebudayaan Islam,* (Semarang PT. Karya Toha Putra. 2011), h. 39

[117]Marwati Djoened Poeponegoro dan Nugrogo Notosusanto (Ed), *Sejarah Nasional Indonesia II,* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), h.2

perhatian, terutama karena hasil bumi yang dijual di sana menarik bagi para pedagang dan menjadi daerah lintasan penting antara Cima dan India. Pelabuhan-pelabuhan penting Sumatera dan Jawa antara abad ke 1-7 M sering disinggahi pedagang asing, seperti Lamuri Aceh, Barus dan Palembang di Sumatera. Sunda Kelapa dan Gresik di Jawa.[118] Mereka yang datang ke Nusantara bertujuan berdagang sekaligus menyebarkan agama Islam yang mereka anut.

A. Pengertian Islam Nusantara

Secara etimologis, Islam Nusantara barasal dari dua kata, yaitu Islam dan Nusantara. Islam berarti agama yang diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW yang sumber dari al-Qur'an dan Hadits yang berkembang ke seluruh pelosok dunia. Sedangkan Nusantara adalah sebutan pulau-pulau di Indonesia sebelum tahun 1920.

Secara terminologis, Islam Nusantara merupakan gerakan Islam Indonesia dengan berbagai macam karakter tradisi, budaya dan pemahaman keagamaan. Sehingga Islam Nusantara adalah Islam faktual berciri khas Indonesia yang berbeda secara teknis atau cara dengan Islam khas Arab, China, Turki, Inggris dan lain

[118]Roeslan Abdulgani, *Sejarah Perkembangan Islam di Indonesia,* (Jakarta: Pustaka Antar Kota, 1983), h. 20

sebagainya, namun substansi ideologi agamanya, yaitu akidahnya sama yakni ajaran tauhid, meng-Esakan Allah, meyakini nabi Muhammad sebagai rasul utusan Allah yang terakhir dan bersumber hukum pada al-Qur'an dan Hadits.

Dengan karakteristik demikian, maka Islam Nusantara merupakan hasil *ijma'* dan ijtihad para ulama nusantara dalam melakukan *istimbath* terhadap *Al-muktasab min adillatiha-tafshiliyah*. Islam Nusantara adalah *Idrakul hukmi min dalilihi ala sabili-rujhan*. Islam Nusantara memberi karakter bermazhab dalam teks-teks para ulama Nusantara untuk menyambungkan kita dengan tradisi leluhur untuk dihormati dan diteladani.[119]

Menurut penuturan Said Aqil Siradj menegaskan bahwa Islam Nusantara bukanlah ajaran atau sekte baru dalam Islam sehingga tidak perlu dikhawatirkan. Lebih lanjut menurutnya, konsep itu merupakan pandangan umat Islam Indonesia yang melekat dengan budaya Nusantara. Ia menjelaskan, umat Islam yang berada di Indonesia sangat dekat dengan budaya hasil kreasi masyarakat yang tidak bertentangan dengan syariat

[119]Mohchammad Achyat Ahmad., dkk, *Menolak Pemikiran KH. Said Aqil Siroj*, (Sidogiri)

Islam. Inilah yang menjadi landasan munculnya konsep Islam Nusantara.[120]

Sementara Azyumardi Azra menyebut Islam Nusantara sebagai Islam distingtif sebagai hasil interaksi, kentekstualisasi, indigenisasi dekstruktif dan vernakularisasi Islam universal dengan ralitas sosial, budaya dan agama di Indonesia. Islam Nusantara yang kaya akan warisan Islam menjadi harapan renaisans peradaban Islam global yang akan berakulturasi dengan tatanan dunia baru.[121] Dengan demikian, Islam Nusantara merupakan gabungan nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisi lokal (non-teologis), perpaduan budaya dan adat istiadat di tanah air.[122]

Peletakan kata "Nusantara" di belakang kata "Islam", dari sisi bahasa Arab dapat dimakna sebagai hubungan 'kata sifat dan yang kata yang disifati' (*shifat maushuf*), atau 'penisbatan suatu kata pada kata lain untuk maksud tertentu' (*takrib idhafy*). Sebagai hubungan *shitaf maushuf,* kata Nusantara tidak untuk melokalkan Islam, atau untuk menusantarakan Islam. Namun, penambahan pada kata 'Islam' "Nusantara"

[120]Wawancara dengan Said Aqil Siradj pada tanggal 9 Agustus 2016 di rumah langko mataram

[121]Azyumardi Azra, Islam Nusantara, (Jakarta: Prenada, 2002), h. 7

[122]*Ibid.*

adalah dalam hal pengertian hukum-hukum *ijtihadiah* yang bersifat dinamis, yang berpotensi untuk berubah seiring dengan kemaslahatan yang mengisi ruang, waktu, dan kondisi tertentu, bukan pada hal yang sifatnya statis.[123]

Sedangkan penambahan kata "Nusantara" sebagai *tarkib idhafy* bagi kata "Islam" dalam istilah ilmu Nahwu mengandung arti *fi* (di dalam), artinya Islam terinternalisasi dan termanifestasi di dalam hidup dan kehidupan umat muslim Nusantara; *bi* (dengan/pada teritori), maksudnya adalah Islam yang berekspansi, berpenetrasi, berdialog dan berdakwah pada dan dengan wilayah teritorial-geografis insan-insan Nusantara sejak awal masuknya hingga kini dan juga menyimpan arti *lii* (untuk, bagi), yaitu Islam dan ajarannya untuk menyempurnakan dan berdialektika bersama adat, tradisi, budaya dan peradaban Nusantara (*local wisdom*) yang mengandung nilai-nilai universal bagi harkat dan martabat kemanuasiaan.

B. Akar Genealogi Islam Nusantara

Kondisi kehidupan keagamaan kaum muslimin pada saat ini tidak dapat dipisahkan dari proses dakwah

[123]Faris Khoirul Anam, *Islam Nusantara Dalam Perspektif Mabadi' 'Asyarah,* makalah Islam Nusantara, dalam fariskhoirulanamblog.spot.

atau penyebaran Islam di Indonesia sejak beberapa abad sebelumnya. Ketika Islam masuk di Indonesia, kebudayaan Nusantara telah dipengaruhi oleh agama Hindu dan Budha, selain masih kuatnya berbagai kepercayaan tradisional, seperti animisme, dinamisme, dan sebagainya.[124] Kebudayaan Islam akhirnya menjadi tradisi kecil di tengah-tengah Hinduisme dan Budhisme yang juga menjadi tradisi kecil. Tradisi-tradisi kecil inilah yang kemudian saling mempengaruhi dan mempertahankan eksistensinya.

Wilayah-wilayah Nusantara yang pertama tertarik masuk Islam adalah pusat-pusat perdagangan di kota-kota besar di daerah pesisir. Islam ortodok dapat masuk secara mendalam di kepulauan luar Jawa, yang memiliki hanya sedikit pengaruh Hindu dan Budha. Sementara itu di Jawa, agama Islam menghadapi resistensi dari Hiduisme dan Budhisme yang telah mapan. Dalam proses seperti ini, Islam tidak saja harus menjinakkan sasarannya, tapi juga harus memperjinak diri.[125] Benturan dan resestensi dengan kebudayaan-kebudayaan setempat memaksa Islam untuk men-

[124]Sebuah studi menarik berkaitan dengan tema ini, lihat Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiah dan Muhammad Abduh, Suatu Studi Perbandingan,* (Jakarta: BulangBintang, 1993), h. 4

[125]Taufik Abdullah, "Pengantar: Islam, Sejarah dan Masyrakat", dalam Taufik Abdullah [ed.], *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia,* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 3

dapatkan simbol yang selaras dengan kemampuan penangkapan kultural dari masyarakat setempat.

Kemampuan Islam untuk beradaptasi dengan budaya setempat memudahkan Islam masuk ke lapisan paling bawah dari masyarakat. Akibatnya, kebudayaan Islam sangat dipengaruhi oleh kebudayaan petani dan kebdaan pedalaman, sehingga kebudayaan Islam mengalami trasformasi budak saja karena jarak geografis antara Arab dan Indonesia, tetapi juga karena ada jarak-jarak kulutral.

Prses kompromi kebudayaan seperti ini tentu membawa resiko yang tidak sedikit, karena dalam keadaan tertentu seringkali mentoleransi penafsiran yang mungkin agak menyimpang dari ajaran Islam yang murni. Kompromi kebudayaan ini pada akhirnya melahirkan, apa yang di pulau Jawa dikenal sebagai *sinkretisme* atau Islam *Abangan*. Sementara di pulau Lombok dikenal dengan istilah Islam *Wetu Telu*.[126]

Proses islamisasi yang berlangsung di nusantara pada dasarnya beraada dalam proses akulturasi. Seperti telah diketahui bahwa Islam disebarkan ke Nusantara sebagai kaedah normatif di samping aspek

[126]Muhammad Harfin Zuhdi, *Parokialitas Adat Terhadap Pola Keberagamaan Komunitas Islam Wetu Telu di Bayan Lombok,* (Jakarta: Lemlit UIN Jakarta, 2009), h. 111

seni budaya. Sementara itu, masyarakat dan budaya di mana Islam itu disosialisasikan adalah sebuah alam empiris. Dalam konteks ini, sebagai makhluk berakal, manusia pada dasarnya beragama dan dengan akalnya pula mereka paling mengetahui dunianya sendiri. Pada alur logika inilah manusia, melalui perilaku budayanya senantiasa meningkatkan aktualisasi diri. Karena itu, dalam setiap akulturasi budaya, manusia membentuk, memanfaatkan, mengubah hal-hal paling sesuai dengan kebutuhannya.[127]

Dari paradigma inilah, masih dalam kerangka akulturasi, lahir apa yang kemudian di kenal sebagai *local genius*. Di sini *local genius* bisa diartikan sebagai kemampuan menyerap sambil mengadakan seleksi dan pengolahan aktif terhadap pengaruh kebudayaan asing, sehingga dapat dicapai suatu ciptaan baru yang unik, yang tidak terdapat di wilayah bangsa yang membawa pengaruh budayanya.

Pada sisi lain, secara implisit *local genius* dapat dirinci karakteristiknya, yakni: mampu bertahan terhadap dunia luar; mempunyai kemampuan mengakomodasi unsur-unsur dunia luar; mempunyai kemampuan mengintegrasi unsur buudaya luar ke dalam budaya

[127]Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia,* (Jakarta: Logos, 2001), h. 251.

asli; dan memiliki kemampuan mengendalikan dan memberikan arah pada perkembangan budaya selanjutnya.[128]

Sejatinya tema Islam Nusantara bukan istilah yang baru muncul. Namun istilah ini biasa digunakan oleh Walisongo pada periode awal penyebaran Islam. Seperti dalam sebuah teks yang ditulis putra Hamengku Buwono I dalam Serat Suryo Royo, pada abad ke-18 yang sekarang menjadi pusaka Kraton Yogyakarta. Di dalamnya terdapat istilah *Din Arab Jawi*. Istilah *Din Arab Jawi* ini berasal dari Walisongo, konteksnya adalah ketika Sunan Giri membaiat raja-raja Jawa. Naskah tersebut menjelaskan tentang pembaiatan Sunan giri kepada seorang Raja dengan gelar *"kimudin Arab Jawi"*, yang berarti adalah raja-raja di Jawa harus punya komitmen menjadi pemimpin yang harus menegakkan Islam Nusantara. *Din Arab Jawi* adalah Islam dari Arab tapi dengan karakternya Jawa.[129]

Berdasarkan beberapa pengertian tersebut, peneliti dapat menyimpulkan bahwa Islam Nusantara adalah dialektika antara normativitas Islam dan

[128]Soerjanto Poespowardojo, "Pengertian Local Genius dan Relevansinya dalam Modernisasi" dalam *Kepribadian Budaya Bangsa (local genius),* Ayotrohaedi [ed.] (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), h. 28-38

[129]Lihat http://www.nu.or.id/post/read/60458/maksud-istilah-islam-nusantara, diakses 22 September 2016

historisitas keindonesiaan yang meliputi sejak masuknya Islam ke Nusantara, bahkan jauh sebelum Indonesia merdeka, kemudian melahirkan ekspresi dan manifestasi umat Islam Nusantara, yang direspon dalam suatu metodologi dan strategi dakwah para alim ulama, Walisongo, dan para pendakwah Islam untuk memahamkan dan menerapkan universalitas ajaran Islam sesuai prinsip-prinsip faham *Ahlussunnah wal Jama'ah*.

Dengan demikian, Islam Nusantara sebagai metodologi dakwah Islam di Nusantara itu diwujudkan dalam suatu bentuk ajaran yang telah mengalami proses persentuhan dengan tradisi baik (*'urf shahih*) di Nusantara, dalam hal ini wilayah Indonesia, atau respon terhadap tradisi yang tidak baik (*'urf fasid*) namun sedang dan atau telah mengalami proses dakwah; asimilasi, adaptasi dan akulturasi, sehingga tidak bertentangan dengan diktum-diktum syari'ah. Sementara penyesuaian khazanah Islam dengan Nusantara berada pada bagian ajarannya yang bersifat dinamis (*mutaghayyirat*), bukan pada bagian ajaran yang statis (*qath'iy*).

C. Ruang Lingkup Islam Nusantara

Adapun ruang lingkup kajian Islam Nusantara adalah berikhtiar mengintegrasikan, menginterkoneksikan dan menginternalisasikan tiga peradaban Islam yang telah menyejarah dan membumi di Nusantara. Ketiga peradaban tersebut yaitu peradaban teks (*hadharat al-nash*), peradaban ilmu dan budaya (*hadharat al-'Ilm wa al-tsaqafah*) dan peradaban setempat (*hadharat mahalliyyah/ waqi'iyyah, local wisdom*).

Bertitik tolak dari kerangka dasar di atas, maka kajian Islam Nusantara akan mengkonstruksi pendidikan Islam yang non-dikotomis, non-dualistik dan berkarakter yang utuh. Dengan demikian sebagai langkah awal kajian ini menggali dan membangun teori ilmu-ilmu keislaman yang berwatak sosial-Nusantara seperti kajian kepesantrenan (*pesantren studies*), geneologi keilmuan (*sanad ilm*), *tahqiq rutath* ulama Nusantara, *talaqqi* pembelajaran al-Qur'an dan lain sebagainya.

Selain itu kajian Islam Nusantara bertujuan mengkonversi ekspresi-ekspresi keberislaman umat muslim melalui tradisi-tradisi keagamaan seperti pembacaan *Aurat/wiridan, Ratib, Ruqyah, Manaqib, Mulid* Nabi SAW, *Nasyid, Istighasah,* dan *Ziarah* makam para

wali dan ziarah ke orang-orang shalih dan seni budaya Islam, seperti *Marawis, Hadrah, Barzanji* dan *Nasyid*.

Kemudian pada sisi metodologi dakwah dalam menyikapi khazanah, peradaban, dan kearifan lokal (*local wisdom*) yang ada di wilayah Nusantara, baik sikap terhadap tradisi baik (*'urf shahih*) dan tradisi tidak baik (*'urf fasid*) kajian Islam Nusantara akan melakukan rekayasa-rekayasa sosial dengan cara-cara amputasi, asimilasi, dan minimalisasi sehingga ajaran Islam tetap sesuai pada setiap waktu dan tempat (*shalihun li kulli zaman wa makan*).

Pembumian Islam Nusantara berbasis faham *Ahlussunnah Wal-Jama'ah* dengan metode dakwah yang paralel dengan karakteristik Nusantara dan kearifan lokal masyarakatnya. Tradisi baik akan diterima, dalam arti sesuatu yang telah dikenal oleh kebanyakan masyarakat, berupa ucapan dan perbuatan, yang dilegitimasi oleh syari'at (tidak menghalalkan yang haram dan tidak membatalkan yang wajib), atau syari'at tidak membahasnya, yang sifatnya adalah berubah dan berganti. Sementara tradisi tidak baik, yaitu sesuatu yang telah dikenal oleh masyarakat tetapi bertentangan dengan syari'at, akan disikapi dengan tiga pendekatan (*approach*), yaitu amputasi, similasi, atau minimalisasi. Metode ini telah terbukti dapat diterima masyarakat

Nusantara, tanpa restensi tinggi atas perubahan tradisi yang sebelumnya mereka jalani.

Amputasi adalah metode dakwah dengan memotong tradisi yang menyimpang. Para juru dakwah menjalankan metode ini dalam menghadapi suatu tradisi yang secara prinsip tidak dapat diakomodasi dalam syariat Islam. Contohnya adalah keyakinan dinamisme (kepercayaan bahwa segala sesuatu mempunyai tenaga atau kekuatan yang dapat mempengaruhi keberhasilan atau kegagalan manusia dalam mempertahankan hidup) dan animisme (kepercayaan kepada roh yang diyakini mendiami semua benda, seperti pohon, batu, sungai, gunung, dan sebagainya). Meskipun dilakukan dengan cara memotong hingga ke akarnya, namun dakwah model ini dilakukan secara bertahap dan berproses. Hal ini seperti yang dilakukan Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wa sallam*, dalam menyikapi keyakinan paganisme (kepercayaan atau praktik penyembahan terhadap berhala) di kalangan masyarakat Arab. Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wa sallam* menghancurkan fisik berhala-berhala, berikut berhala keyakinan, pemikiran, kebudayaan, dan pedoman hidup pagan. Tradisi tersebut berhasil dihilangkan, namun baru terlaksana secara massif pada peristiwa

pembebasan kota Makkah (*Fathu Makkah*) pada 630 M / 8 H, atau ketika dakwah Islam telah berusia 21 tahun.

Asimilasi adalah metode dakwah dengan menyesuaikan atau melebur tradisi menyimpang menjadi tradisi yang tidak bertentangan dengan syari'at Islam. Para juru dakwah menjalankan metode ini dalam menghadapi suatu tradisi yang secara praksis dapat diakomodasi dalam syari'at Islam, dengan cara 'membelokkan' dari tradisi tidak baik menjadi baik. Contohnya adalah tradisi tumpeng yang pada mulanya merupakan tradisi purba masyarakat Indonesia untuk memuliakan gunung sebagai tempat bersemayam para hyang, atau arwah leluhur (nenek moyang).

Tradisi ini diasimilasi dengan sentuhan filosofi Islam, bahwa "Tumpeng" merupakan akronim dalam bahasa Jawa "*Yen mlebu kudu sing kenceng* (bila masuk harus dengan sungguh-sungguh)." Sedangkan laukpauknya berjumlah tujuh macam, atau *pitu* dalam bahasa Jawa, bermakna *Pitulungan* (pertolongan). Tiga kalimat akronim itu, berasal dari sebuah doa dalam al-Qur'an.

وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِى مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِى مُخْرَجَ
صِدْقٍ وَاجْعَل لِّى مِن لَّدُنكَ سُلْطَٰنًا نَّصِيرًا

"Dan katakanlah: "Ya Tuhan-ku, masukkanlah aku secara masuk yang benar dan keluarkanlah (pula) aku secara keluar yang benar dan berikanlah kepadaku dari sisi Engkau kekuasaan yang menolong" (Q.S. Al-Isra': 80).

Tumpeng ini menjadi bahan untuk menyadarkan masyarakat mengenai tafsir ayat tersebut, yang berarti "Matikan aku dengan kematian sebagai orang yang benar dan bangkitkan aku pada hari kiamat sebagai orang yang benar", atau "Masukkan aku dalam wilayah perintah dan keluarkan aku dari wilayah larangan", termasuk "Masukkan aku ke dalam wilayah aman dan keluarkan aku dari wilayah kemusyrikan." Makna ini diriwayatkan oleh Imam Tirmidzi, terkait turunnya ayat tersebut yang berkaitan dengan hijrah Nabi Muhammad dari Makkah ke Madinah.[130]

Tradisi penyajian tumpeng tersebut dilakukan, dengan diawali pembacaan al-Qur'an dan doa-doa kepada Allah Ta'ala, lalu bersedekah kepada sesama. Hal-hal ini tidak bertentangan, bahkan dianjurkan oleh agama. Makna serupa dapat dipahami dalam tradisi lainnya, seperti kenduri, selametan, sajian kue apem, ketupat, pembangunan gapura, dan sebagainya.

[130]Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Quthubi,* (Dar al-Fikr, 1964), Jilid 10, h.312.

Kemunculan istilah Islam Nusantara dengan pengertian dan karakteristiknya tersebut di atas, tidak menafikan metode dakwah lain, selagi tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Ahlussunnah Wal-Jama'ah yang *tawassuth, tawazun, i'tidal,* dan *tasamuh*. Demikian pula, istilah Islam Nusantara tidak menafikkan keberadaan Islam di negara atau wilayah lain. Perbedaan antara Islam Nusantara sebagai metodologi dakwah dengan metode yang dikembangkan di wilayah lain, baik di Afrika, Eropa, atau di wilayah Arab adalah *ikhtilaf tanawwu'* (perbedaan yang tidak saling menafikan), bukan *ikhtilaf tadhadh* (perbedaan yang saling menafikan), karena tiap daerah memilki karakteristiknya sendiri. Sebagai *ikhtilaf tanawwu',* keberadaan Islam Nusantara memperkaya khazanah dan metode dakwah keislaman sesuai dengan kareakter wilayah ini, serta tidak menafikan universalitas (*syumuliah*) Islam. Bahkan kehadiran Islam Nusantara memperkaya kajian akademik dan akan melahirkan spesialisasi-spesialisasi keilmuan yang berwatak Nusantara terutama ilmu-ilmu sosial seperti ilmu sejarah, sosiologi, antropologi, filologi, histeriografi, pendidikan, ekonomi, politik, hukum dan ilmu sosial maupun alam lainnya.

Kajian Islam Nusantara akan melahirkan sistem ilmu pengetahuan yang berwatak dan berkarakter sosial-Nusantara dan mendorong tindakan-tindakan emansipatif demi tugas pencerdasan, humanisasi, dan kesejahteraan sosial. Hal ini sebagai *counter discourse* terhadap sistem-sistem ilmu pengetahuan yang berkarakter anti sosial, hanya berputar-putar pada ranah kognisi sehingga melahirkan kejahatan intelektual, dominasi kekuasaan / superioritas keilmuan (*scienticism*) dan kediktatoran teknologis.

Kajian-kajian keilmuan di Nusantara bahkan dunia selama ini baik ilmu sosial maupun ilmu alam memiliki kecenderungan positivisme, dogmatisme, ideologisme, metodologisme dan teknologisme yang ekstrim sehingga mengakibatkan hilangnya ciri sosial dan kemanusiaannya. Sepertinya ilmu-ilmu tersebut datang dari langit bukan berangkat dan dikonstruksi oleh manusia-manusia Nusantara dan dari bumi Nusantara yang dipijaknya. Pada umumnya ilmu-ilmu tersebut adalah produk impor dan ditemukan oleh ilmuwan-ilmuwan asing bukan original karnya insan Nusantara.

Selain itu Islam Nusantara sebagai metodologi dakwah berguna juga untuk memetakan obyek dan strategi dakwah yang sesuai dengan karakter masya-

rakat di Nusantara, baik itu melalui kontekstualisasi, pribumisasi, atau pun apa istilahnya terhadap manusia-manusia yang berada di bumi Nusantara.

D. Akar Sejarah Gumi Sasak Lombok

Sangat sedikit diketahui tentang sejarah awal pulau Lombok. Mereka yang selama ini bergelut dengan studi dan pemerhati sejarah Lombok merasakan adanya kesulitan-kesulitan ketika berusaha merekonstruksi proses perjalanan pulau ini dengan baik. hal yang sama dirasakan juga oleh mereka yang mencoba menelusuri tapak-tapak sejarah masuknya Islam di wilayah ini. Paling tidak secara ilmiah, mereka kesulitan menemukan data-data *valid* dan *reliable,* sehingga dapat diverifikasi oleh semua pihak.

Dalam konteks ini tidak berlebihan jika kemudian para peneliti, seperti John Ryan Bartholomew melihat ada dua tema penting yang melembari sejarah pulau ini, yaitu: *Pertama,* pulau yang seolah-olah tidur dan terbelakang ini merupakan situs dari bermacam macam inkursi (baca: serbuan atau penyerangan) yang mempengaruhi praktik praktik dan kepercayaan sasak (etnis asli Lombok). *Kedua,* ada seruan periodik namun konsisten terhadap purifikasi agama. Perubahan-perubahan sosial akibat dari inkursi-inkursi ini

memberikan stimulus perasaan akan kebutuhan untuk memperbaharui agama.[131]

Satu-satunya sumber yang selama ini secara khusus menguraikan perjalanan pulau ini adalah Babad. Babad Lombok, Babad Selaparang dan lain-lain. keraguan segera muncul, ketika di dalam babad-babad tersebut termuat cerita-cerita legenda dan mistis lainnya, yang sedikit banyak mempersulit pemilahan antara fakta dan mitos di dalamnya.

Masyarakat yang mendiami Gumi Sasak Lombok adalah suku Sasak, yaitu penduduk asli dan merupakan kelompok etnis mayoritas Lombok yang dikelompokkan ke etnis keturunan Melayu.[132] Penduduk asli Lombok adalah suku Sasak. Kata "Sasak", menurut sebagian informasi berasal dari kata "sak-sak" yang artinya sampan. Penamaan dengan kata-kata "Sasak" disebabkan oleh orang yang pertama kali datang sebagai penghuni pulau Lombok dengan cara menumpang sebuah rakit (sampan) yang berarti "sasak". Oleh karena itu, maka nama penduduknya

---

[131]John Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim*: *Kearifan Masyarakat Sasak*, terj. Imran Rasidi, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), h. 93

[132]Jamaludin, *Sejarah Sosial Islam di Lombok tahun 1740-1935 (Studi Kasus Terhadap Tuan Guru),* (Jakarta: Kementerian Agama RI Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, 2011) , h.1.

dinamakan orang Sasak.[133] Tetapi tidak diketahui orang yang pertama kali memberikan nama dengan nama Sasak tersebut.

Demikian juga dalam tradisi lisan warga Lombok setempat kata "sasak" dipercaya berasal dari kata "sa'-saq" yang berarti yang satu. Pendapat lain menjelaskan, yaitu pendapat Dr. R. Goris. S., bahwa kata "**Sasak**" secara etimologis berasal dari kata "**Sahsaka**", kata "Sah" berarti pergi dan "**Shaka**" yang berarti leluhur, sehingga berarti pergi ke tanah leluhurnya (orang sasak). Oleh karena itu, diduga leluhur orang Sasak adalah orang Jawa yang dibuktikan dengan tulisan yang ada dan disebut dengan nama tulisan kesusasteraan Sasak.[134]

Menurut pendapat Teew, bahwa kata "Sasak" merupakan simbol keadaan penduduk asli Lombok yang selalu memakai *tembasuk* (kain putih) dan perulangan kata sak-sak menjadi Sasak. Pendapat lain menyatakan bahwa penamaan dengan Sasak disebabkan adanya gunung Sasak di daerah bagian barat Selatan Lombok dan yang jelas adalah penduduk asli pulau Lombok

[133]L. Pangkat Ali, "mengutip-pendapat-tentang-makna-lombok-dan-sasak" dalam http://www.sasa.org/arsip-sasak/sejarah, diakses pada tanggal 22 September 2016.

[134]Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Adat dan Upacara Perkawinan Derah usa Tenggara Barat*, (t.t.p, t.n.p., 1978) h. 18

adalah suku Sasak yang jumlahnya meliputi sekitar 80% dari jumlah masyarakat Lombok.[135]

Kata "Lombok" yang merupakan nama pulau Lombok berasal dari kata *"Lomboq"* (bahasa sasak) yang artinya lurus dan jika digabung kata "Sa'-Saq" dengan kata Lombok maka akan berarti sesuatu yang lurus.[136] Banyak juga ahli yang menerjemahkannya sebagai jalan yang lurus yang artinya oarng-orang Lombok adalah orang-orang yang hidup bersahaja.

Selanjutnya khusus mengenai sejarah pulau Lombok, baru menjelang abad ke-14 terdapat bukti yang menunjukkan adanya hubungan dengan pulau Jawa. Dalam buku *Negarakertagama* (1365), karangan Mpu Prapanca, istilah Lombok (Lombok Mirah) dan Sasak (Sasak Adi), yang merepresentasikan pulau Lombok dengan masyarakatnya, disebutkan sebagai bagian dari wilayah Majapahit.

Lombok Mirah dan Sasak Adi merupakan salah satu kutipan dari kitab *Negarakertagama,* sebuah kitab yang memuat tentang kekuasaan dan pemerintahan kerajaan Majapahit. Kata Lombok dalam bahasa kawi berarti lurus atau jujur, kata Mirah berarti permata,

[135]Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu dan Versus Waktu Lima,* (Yogyakarta: LKIS, 2000), h.6.

[136]Solihin Salam, *Lombok Pulau Perawan Sejarah dan Masa Depannya,* (Jakarta: Kuning Emas, 1992), h.8

kata Sasak berarti kenyataan, dan kata Adi artinya yang baik atau yang utama, maka arti keseluruhan yaitu kejujuran adalah permata kenyataan yang baik atau utama. Makna filosofi itulah mungkin yang selalu diidamkan leluhur penghuni tanah Lombok yang tercipta sebagai bentuk kearifan lokal yang harus dijaga dan dilestarikan oleh anak cucunya. Lebih lanjut keterangan mengenai Lombok dalam pupuh ke-14 tertulis:

> *"Muwah tang I Gurunsanusa ri Lombok Mirah lawantikang sasakadi nikalun kahayian kabeh Muwah tanah I Bantayan Pramuka Bantayan len Luwuk teken Udamakatrayadhi nikayang sanusa pupul."*[137]

Penyebutan Lombok Mirah untuk daerah Lombok Barat dan Sasak Adi untuk daerah Lombok Timur. Lombok timur disebut demikian, karena pada zaman dahulu ditumbuhi hutan belantara yang lebat sekali sampai sesak, hingga di sini asal nama Sasak, dari *Saksak* (bahasa sansekerta).

Lebih lanjut dijelaskan dalam Babad Tanah Lombok, Bahwa sebutan "Sasak" pada etnis asli Lombok berlatar legenda rakyat. Hal itu mengaca pada kondisi daerah lombok yang berupa hutan nan rapat sehingga

[137]Sebagaimana dikutip Fathurrahman Zakaria, *Mozaik Budaya Orang Mataram,* (Mataram: Yayasan Sumurmas Al-Hamidy, 1998), h. 37.

seolah benteng kokoh. Orang pun lalu menyebutnya *"sesek"* (penuh sesak) untuk menunjukkan daerah ini. Selanjutnya daerah dan penduduk kawasan ini pun dikenal orang dengan nama sasak atau tanah sasak.[138]

Sumber lain, kata "Sasak" berasal dari bahasa sansekerta, yakni *Sak* (pergi). Sumber lain, dan kata *Saka* (asal). Disebutkan pula bahwa orang Sasak adlah orang-orang yang pergi dari negeri asal dengan menggunakan rakit berlayar hingga terdampar di pulau ini. Diduga mereka berasal dari Jawa dan menetap di pulau ini secara turun temurun. Bukti penguat tesis ini adalah adanya silsilah para bangsawan Lombok yang terangkum dalam suatu sastra tertulis dalam gubahan bahasa *Jawa Madya* dan *Jejawan.*[139]

Sedangkan dalam Babad "Sangupati", pulau Lombok juga disebut dengan *meneng* (sepi), dalam babad ini yang disebut pangeran Sangupati (Sang Upati) tiada lain adalah Dahyang Nirarta yang pernah datang ke Lombok pada tahun 1530 M. Sementara Ptih Gajah Mada yang datang tahun 1345, menyebutkan Lombok dengan *"Selapawis"* yang berarti *sela* (batu) dan *pawis* adalah parang karang. Namun ini semua berasal dari bahasa Sangsekerta. Dan nama Selaparang inilah yang

[138]Tim Penyusun Monografi Daerah NTB, *Monografi Daerah NTB,* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1997), h. 4.

[139]*Ibid.*

populer bagi sebutan Lombok sejak Prabu Rangkesari sampai datangnya Islam di Lombok.[140]

Kerajaan Selaparang merupakan salah satu kerajaan tertua yang pernah tumbuh dan berkembang di pulau Lombok, bahkan disebut-sebut sebagai embrio yang kemudian melahirkan raja-raja Lombok. Posisi ini selanjutnya menempatkan Kerajaan Selaparang sebagai ikon penting kesejahteraan pulau ini. Terbukti penamaan pulau ini juga sering disebut sebagai bumi Selaparang atau dalam istilah lokalnya sebagai Gumi Selaparang.

Berkaitan dengan kerajaan Selaparang ini, ada tiga pendapat tentang asal muasal kerajaan Selaparang[141], yaitu *Pertama,* disebutkan bahwa kerajaan ini merupakan proses kelanjutan dari kerajaan tertua di pulau Lombok, yaitu kerajaan desa *Lae'* yang diperkirakan berkedudukan di Kecamatan Sambalia, Lombok Timur sekarang. Dalam perkembangannya masyarakat kerajaan ini berpindah dan membangun sebuah kerajaan baru, yaitu kerajaan Pamatan di Kecamatan Aikmel dan diduga berada di Desa Sembalun sekarang. Dan ketika Gunung Rinjani meletus, penduduk kerajaan ini terpencar-pencar yang

[140]Anak Agung Ketut Agung, *Kupu-kupu Kuning yang Terbang di Selat Lombok,* (Denpasar: Upada Sastra, 1992), h. 37.

[141]Tim Penyusun Monografi Daerah NTB ..., h. 10.

menandai berakhirnya kerajaan. Betara Indra kemudian mendirikan kerajaan baru bernama Kerajaan Suwung, yang terletak di sebelah utara Perigi sekarang. Setelah berakhirnya kerajaan yang disebut terakhir, barulah kemudian muncul Kerajaan Lombok atau Kerajaan Selaparang.

Kedua, disebutkan bahwa setelah Kerajaan Lombok dihancurkan oleh tentara Majapahit, Raden Maspahit melarikan diri ke dala hutan dan sekembalinya tentara itu, Raden Maspahit membangun kerajaan yang baru bernama Batu Parang yang kemudian dikenal dengan nama Kerajaan Selaparang.

Ketiga, disebutkan bahwa pada abad XII, terdapat satu kerajaan yang dikenal dengan nama kerajaan perigi yang dibangun oleh sekelompok transmigran dari Jawa di bawah pimpinan Prabu Inopati dan sejak waktu itu pulau Lombok dan Dompu pada tahun 1357 dibawah pemerintahan Mpu Nala, ekspedisi ini menaklukan Selaparang dan Dompu.

Agak sulit membuat kompromi penafsiran untuk menemukan benag merah ketiga deskripsi di atas. Minimnya sumber-sumber sejarah menjadi alasan yang tak terelakkan. Menurut Lalu Djelenga,[142]

[142]Lalu Djelanga, *Keris di Lombok*, (Mataram: Yayasan Pusaka Selaparang, 2002), h. 20.

catatan sejarah kerajaan-kerajaan di Lombok yang lebih berarti dimulai dari masuknya Majapahit melalui exspedisi di bawah Mpu Nala apda tahun 1343, sebagai pelaksanaan Sumpah Palapa Maha Patih Gajah Mada yang kemudian diteruskan dengan inspeksi Gajah Mada sendiri pada tahun 1352. Pasukan Gajah Mada ini diberitakan mendarat pertama kali di desa Akar-akar, wilayah Lombok Barat bagian utara.[143]

Ekspedisi ini, lanjut Djelenga, meninggalkan jejak kerajaan Gelgel di Bali. Sedangkan di Lombok, dalam perkembangannya meninggalkan jejak berupa empat kerajaan utama saling bersaudara, yaitu Kerajaan Bayan di Barat, Kerajaan Selaparang di Timur, Kerajaan Langko di Tengah, dan Kerajaan Pejanggik di Selatan. Selain keempat kerajaan tersebut, terdapat kerajaan-kerajaan kecil, seperti Parwa dan Sokong serta beberapa desa kecil, seperti Pujut, Tempit, Kedaro, Batu Dendeng, Kuripan, dan Kentawang. Seluruh kerajaan dan desa ini selanjutnya menjadi wilayah yang merdeka, setelah kerajaan Majapahit runtuh.[144]

Demikianlah sejarah Lombok tidak lepas dari silih bergantinya penguasaan dan peperangan yang terjadi di dalamnya baik konflik internal, yaitu peperangan

---

[143]Muhammad Syamsu AS, *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya,* (Jakarta: Lentera Basrtama, 1999), h. 144.

[144]Lalu Djangela, *Keris ...,* h. 22

antar kerajaan di Lombok maupun eksternal yaitu penguasaan dari kerajaan dari luar pulau Lombok.

E. Genealogi Transmisi Islam di Gumi Sasak

Perdebatan tentang kapan dan bagaimana masuk dan berkembangnya agama Islam di pulau ini tidak terlepas dari perkembangan Islam di Indonesia. Proses masuknya Islam ke Lombok belum dapat diketahui secara pasti. Penuturan-penuturan yang ada sementara ini agak beragam dan sangat sulit dikompromikan satu sama lain menjadi sebuah rangkaian proses yang berkesinambungan. Diduga keragaman ini mencerminkan keragaman asal usul Islam di pulau ini. Sebagian menyebutkan berasal dari Jawa, tetapi dengan perbedaan waktu dan tempat, dari Melayu, Bugis (Makasar). Bahkan sebagian menyebutkan dibawa oleh para pedagang dan pemimpin agama Islam dari Arab.[145]

Menurut Harry J. Benda, daerah-daerah kepulauan Indonesia mengalami proses Islamisasi mulai sekitar abad ke-13. Proses tersebut tentu memiliki corak tersendiri dari masing-masing daerah.[146] Sejalan dengan pendapat ini, Erni Budiwanti, menyatakan

[145]Geoffrey E. Marison, *Sasak and Javanese Literature,* (Leiden: KITLV Press, 1999), h. 4

[146]Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang,* (terjemah: Daniel Dakhidae), (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980), h. 49.

bahwa agama Islam mulai memasuki Lombok pada abad ke-13 menyusul ambruknya dinasti Majapahit dan kemunduranya kekuasaan mereka di Jawa yang masuk dari arah barat laut Lombok. Warna Islam yang dibawa dari Jawa ini adalah berciri sufisme-sinkretik.[147]

Sementara menurut Lalu Wacana bahwa Islam masuk dan perkembangan di pulau Lombok terjadi pada abad ke-16 yang dibawa oleh Pangeran Prapen (1548-1605) yang dikenal juga dengan Sunan Giri keempat. Peranan Pangeran Prapen dalam menyebarkan agama Islam di pulau ini sangat besar sekaligus membawa nuansa pertukaran budaya Jawa dan Lombok. Hubungan Jawa Lombok tersebut antara pertengahan abad ke 16 sampai kira-kira tahun 1700.[148] Pandangan Lalu Wacana tersebut diperkuat oleh T. E. Behrend dalam pernyataannya bahwa:

"kurun waktu kontak langsung antara Jawa dan Lombok yang banyak membawa pertukaran budaya tersebar sepanjang abad ke-16 dan ke-17. Menurut yang terdapat pada babad dan tradisi lisan Lombok, mata rantai langsung adalah kota pelabuhan Giri. Sunan Giri yang keempat yang disebut Prapen (1548-1605) menurut kepercayaan adlah pembawa agama

[147]Erni Budiawati, *Islam Sasak ..., h. 9.*

[148]Lalu Wacana, *Sejarah Nusa Tenggara Barat* (Mataram: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 2002), h. 43-44.

Islam kepada orang Sasak. Meskipun kita tidak perlu percaya bahwa Sunan Prapen sendiri yang menjadi pendakwah. Daerah pesisir memberi pengaruh kuat terhadap berbagai segi masyarakat Sasak, dan telah meninggalkan bekasnya pada setiap unsur mulai dari bahasa sampai pada ukiran nisan. Puncak hubungan Jawa-Lombok terjadi dari pertengahan abad ke 16 sampai kira-kira tahun 1700. Setelah itu muncullah kerajaan Bali, dibarengi dengan mundurnya minat Jawa terhadap daerah-daerah luar Jawa yang mengakibatkan lenyapnya pengaruh Jawa di Lombok".[149]

Sunan Prapen adalah putra Sunan Giri yang ditugaskan untuk mengislamkan Lombok, Bali, dan Sumbawa.[150] Pada masa kedatangan Sunan Prapen ini, Lombok sedang diperintah oleh Prabu Rangke Sari. Sunan Prapen datang bersama-sama dengan pengiringnya antara lain: Patih Mataram, Arya Kertasura, Jaya Lengakara, Adipati Semarang, Tumenggung Surabaya, Tumenggung Sedayu, Tumenggung Anom Sandi, Ratu Madura dan Ratu Sumenep. Dalam penyebaran dakwah ajaran Islam senantiasa disesuaikan dengan situasi dan kondisi

[149]T.E. Behrend, The Serat Jatiswara, Terj. A. Iram dengan Judul, Serat Jatiswara: Struktur dan Perubahan di dalam Puisi Jawa, 1600-1930, (Jakarta: INIS, 1995), h. 17.

[150]Lalu Gde Suparman, *Babad Lombok,* (Jakarta: Depdikbud, 1984), h. 195-196.

masyarakat pada saat itu. Adat istiadat dan keseniannya disesuaikan dengan ketauhidan. Kemudian baru diajarkan kepada mereka ikrar tobat, ajaran fiqh, dan ajaran-ajaran keagamaan lainnya, yang banyak ditulis dalam bahasa daerah yang dicampur dengan bahasa Kawi, dirubah dalam bentuk syair, yang ditembangkan dan ditulis dalam huruf Jejawan (huruf Sasak). Dalam setiap awal tulisan atau uraian selalau diawali dengan pujian kepada Tuhan Yang Maha Esa. Beberapa contoh dari pengajaran beliau tentang Islam di Lombok yang masih menggunakan bahasa Jawa, antara lain;[151]

> *"Bismillah hamba miwiti, henebut namaning Allah, kang murah hing dunio reko, hingkang asih hing akhirat, kang pinuji tan pegat, tan ana ratu liang agung, satuhune amung Allah". (Bismillah hamba awali dengan menyebut nama Allah yang maha pemurah di dunia dan penyayang di akhirat, yang dipuji tak terputus, tidak ada raja lain yang lebih mulia kecuali Allah)*

Adapun dua kalimah syahadat yang mereka ajarkan berbunyi:

> *"Weruh ingsun nora ana pangeran lyaning Allah, lan weruh ingsung Nabi Muhammad utusan Allah" (Saya bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah, dan saya bersaksi bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Allah), atau*

[151]Tim Penyusun Monografi Daerah NTB ..., h. 14.

"Asyhadu ingsun weruh anyaksini angestoken norana Pangeran saberene hanging Allah pangeran kang seberene satuhune Nabi Muhammad utusan Allah". (Asyhadu saya bersaksi dengan seyakin-yakinnya bahwasanya tidak ada Tuhan yang sebenarnya, Cuma hanya Allah Tuhan yang sebenarnya, dan sesungguhnya Nabi Muhammad utusan Allah).

Adapun kalimat tobat mereka adalah sebagai berikut:

"Ingsun aneda pengampuning Allah, hing dosa ingkang agung ingkang alit, ingkang nyata ingkang samar." (Hamba memohon pengampunan Allah terhadap dosa hamba, baik besar maupun kecil, yang nyata atau yang samar)

Teori ini lebih banyak dibuktikan dengan fakta adanya kesamaan bahasa dan budaya Lombok dengan Jawa. Misalnya, dua kalimat syahadat yang diartikan dalam bahasa Jawa, sering digunakan di dalam upacara pernikahan komunitas Sasak Desa Bayan adanya tulisan sastra yang memakai daun lontar, berhuruf dan berbahasa Jawa yang berisi ajaran-ajaran Islam, adanya seperangkat gamelan sebagai instrumen pengiring kesenian tradisional Sasak (*presean*) yang sering dipergunakan pada acara Maulid Nabi Muhammad SAW. Mirip acara sekatenan Yogyakarta, dan juga adanya sebutan perabot-perabot agama yang diambil dari bahasa Jawa, seperti *Ketib* (orang yang membaca

kutbah pada shalat Jum'at, dan shalat Id)[152] *Mudin* (Muadzin) dan *Lebe* (orang yang bertugas untuk menikahkan dan membaca do'a).

Sejalan dengan teori di atas, informasi lain mengatakan bahwa para muballigh dari pulau Jawa-lah yang memperkenalkan Islam di Pulau Lombok sekitar tahun 1450-1540. Berdasarkan informasi ini permulaan masuknya Islam di Pulau Lombok lebih cepat dibandingkan teori-teori sebelumnya, yang mengatakan bahwa masuknya Islam ke Pulau Lombok dimulai sejak abad ke-16. Adapun para muballigh yang dimaksud adalah Pangeran Prapen atau pun muballigh lainnya. Argumantasi yang menguatkan pernyataan tersebut adalah adanya corak baru dalam pertumbuhan seni sastra Lombok yang bercorakkan Islam dan telah di ubah dalam bahasa Jawa Madya yang selanjutnya ditembangkan dalam betuk tembang macapat.[153]

Salah satu sumber yang menyebutkan masuknya Islam ke pulau ini dari Jawa adalah Babad Lombok. Di dalamnya antara lain disebutkan upaya dari Raden Paku atau Sunan Ratu Giri dari Gersik, Surabaya yang memerintahkan raja-raja Jawa Timur dan Palembang

[152]I Gusti Ngurah, et. all, *Kamus Sasak Indonesia,* (Jakarta: Depdikbud, 1985), h. 95

[153]*Ibid.*

untuk menyebarkan Islam ke berbagai wilayah di Nusantara.

> *"Susuhunan Ratu Giri memerintahkan keyakinan baru disebarkan ke seluruh pelosok. Dilembu Manku Rat dikirim bersama bala tentara ke Banjarmasin, Datu Bandan dikirim ke Makasar, Tidore, Seram, dan Galeier, dan Putra Susuhunan, Pangeran Prapen ke Bali, Lombok, dan Sumbawa. Prapen pertama berlayar ke Lombok, dimana dengan kekuatan senjata ia memaksa orang untuk memeluk agama islam. Setelah menyelesaikan tugasnya, Prapen berlayar ke Sumbawa dan Bima. Namun selama ketiadaannya, karena kaum perempuan tetap menganut keyakinan pagan, masyarakat Lombok kembali kepada faham pagan. Setelah kemenangannya di Sumbawa dan Bima, Prapen kembali, dan dengan dibantu oleh Raden Sumuliya dan Raden Salut, ia mengatur gerakan dakwah baru yang kali ini mencapai kesuksesan. Sebagian masyarakat berlari ke gunung-gunung, sebagian lainnya ditakulkkan lalu masuk Islam dan sebagian lainnya hanya ditaklukkan. Prapen meninggalkan Raden Sumuliya dan Raden Salut untuk memelihara agama Islam, dan ia sendiri bergerak ke Bali, dimana ia memulai negosiasi (tanpa hasil) dengan Dewa Agung Klungkung."*[154]

Berdasarkan keterangan di atas, dapat dikatakan bahwa agama islam masuk di pulau Lombok kira-kira abad ke 16 M,[155] dan penyebarannya yang terkenal

[154]Alfons Der Kraan, *The Nature of Balinese Rule on Lombok,* h. 92.
[155]Tim Monografi Derah Ntb ..., h. 86; John Ryan Bartholomew,

adalah satu ekspedisi dari Jawa dipimpinan Sunan Prapen, putra Sunan Giri, salah satu dari Wali Songo. Berdasarkan mitologi lokal yang dicatat dalam berbagai Babad atau sejarah-sejarah yang tulis dalam pohon palma, disebutkan bahwa Sunan Giri bertanggungjawab atas diperkenalkannya Islam ke Lombok pada tahun 1545 M.[156]

Sedangkan menurut Mahmud Yunus,[157] bahwa Islam masuk di pulau Lombok pada abad ke 17 M dari arah Timur yaitu pulau Sumbawa. Pendapat ini didasarkan adanya suatu riwayat yang menceritakan bahwa Raja Goa di Sulawesi Selatan telah memeluk Islam sekitar tahun 1600 M, ketika didatangi tiga orang muballigh dari Minangkabau, yaitu Dato' Ri bandang, Dato' Ri Patimang, dan Dato' Ri Tiro. Setelah memeluk Agama islam gelar Baginda Raja Goa berubah menjadi al-Sulthan Alaiddin Awwal al-Islam. Selain Raja Goa juga terdapat baginda karaeng Matopia yang ikut memeluk Agama Islam. Keduanya dikenal sebagai penganjur dan menyebarkan Islam di daerah-daerah yang berada di bawah kekuasaannya sehingga dalam beberapa waktu masyarakat Lombok telah memeluk

---

Alif Lam..., h. 94.

[156]Sven Cederroth *The Spell of ...,* h. 32; John Ryan Bartholomew, *Alif Lam...,* h. 94

[157]Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia,* (Jakarta: Mutiara, 1979)

agama Islam. Bersamaan dengan meluasnya wilayah kekuasaan kerajaan Goa terutama setelah penaklukan Bone pada tahun 1606 M, Bima pada tahun 1616 M, 1618 M, dan 1623 M Sumbawa pada tahun 1618 M dan 1626 M, dan Buton pada tahun 1626 M, maka perkembangan Islam di Pulau Sumbawa berlangsung secara cepat. Perkembangan Islam selanjutnya meluas hingga menyeberangi Selat Alas dan memasuki Pulau Lombok.

Menurut versi lain, ada dua teori yang berkembang tentang masuknya Islam ke Pulau Lombok, yaitu yang menyatakan bahwa Islam masuk dari arah Timur Tengah, dan teori yang menyatakan Islam masuk dari arah Barat, yakni Pulau Jawa.[158]

Teori *pertama* menyatakan bahwa Islam masuk bersamaan dengan datangnya para pedagang dari Gujarat ke Perlak, Samudera Pasai datang pula seorang mubaligh dari Arab yang bernama Syeikh Nurul Rasyid, yang kemudian dikenal dengan nama Gaoz Abdul Razaq, dengan tujuan berdakwah. Setelah mendapatkan berita dari Marcopolo, dalam pengembaraanya keliling dunia yang sempat singgah ke Perlak tahun 1292 M, sang Muballigh tertarik kepada Benua Kanguru

[158]Tito Adonis, *Suku Terasing di Bayan Provinsi NTB,* (Mataram: Depdikbud, 1989), h. 39.

(Australia). Setelah mendatangi benua tujuannya dengan berlayar, tampaknya tempat tersebut kurang menarik perhatiannya, sehingga akhirnya ia mengambil keputusan untuk kembali ke tempat semula. Dalam perjalanan pulang inilah sang muballigh melewati Selat Alas (perairan yang membelah pulau Sumbawa dan Lombok) dan pada akhirnya mendarat di kayangan, selanjutnya dari Kayangan, ia melanjutkan perjalanan melalui laut Jawa dan mendarat di pelabuhan Carik, desa Bayan. Rupanya, ditempat ini sang Muballigh merasa sangat kerasan dan memutuskan untuk menetap dalam rangka mendakwahkan Islam. Hal ini sangat mungkin terjadi karena keramahan komunitas pribuminya dan keindahan panorama alamnya.

Seagaimana diakui secara umum oleh suku Sasak, bahwa desa Bayan merupakan pintu gerbang masuknya Islam ke daerah ini.[159] secara geografis terdapat kenyataan yang mendukung pandangan di atas, yaitu di Bayan, tepatnya 500 M sebelah utara Desa Bayan terdapat lautan luas dengan kondisi air yang tenang. Di tepinya terdapat hamparan pantai yang bernama Pelabuhan Carik. Diperkirakan pelabuhan ini sebagai tempat bersandarnya armada yang digunakan oleh penyiar Islam pertama.

[159]Ahli Waris Jawa Majapahit", Tempo, 27 April 1991

Konon syekh Nurul Rasyid atau Gaoz Abdul Razaq mendarat di pesisir utama Lombok yang lalu ia namai "Bayan". Berkaitan dengan nama ini, dapat pula dikemukakan mitologi yang dipercaya oleh orang-orang Sasak Desa Bayan bahwa desa ini bernama Bayan diberikan oleh penyiar Islam pertama (Gaoz Abdul Razaq) yang masuk ke daerah ini. nama tersebut terambil dari kata *Bayan* yang ada di dalam al-Qur'an, sebagaimana firman Allah SWT:

هٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ

"(Al Quran) ini adalah penerangan bagi seluruh manusia, dan petunjuk serta pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa". (Q.S. Ali-Imran: 138)

Kata *Bayan* berarti "penerang". Tampaknya kata *Bayan*, dipakai untuk menamai tempat itu dengan harapan agar dapat memberikan penerangan (melalui ajaran-ajaran Islam) bagi kehidupan komunitas masyarakat di sana.[160]

Gaoz Abdul Razak menetap dan berdakwah di Bayan untuk waktu yang cukup lama, sehingga ia mengawini Denda Bulan yang melahirkan Zulkarnaien, sosok yang jadi cikal-bakal raja-raja Selaparang.

[160]Zaki Yamani Athahar, "Kearifan Lokal dalam Ajaran Islam *Wetu Telu* di Lombok" dalam *Jurnal Ulumul,* IAIN Mataram, Vol, IX, Edisi 15 No. 1, 2005, h.

Kemudian menikah lagi dengan Denda Islamiyah yang melahirkan Dena Qamariyah yang popular dengan sebutan Dewi Anjani.[161]

Teori kedua, Islam masuk ke pulau Lombok dari arah Barat, yakni Pulau Jawa dengan orang yang berbeda, yaitu pangeran Sangupati, dan Sunan Prapen. Menurut Geoffrey E. Marison, Pangeran Sangupati membawa bentuk mistik Islam dari Jawa. Di Jawa ia bernama Aji Duta Semu, di Bali terkenal dengan nama Pedande Wau Rauh, di Lombok terkenal dengan nama Pangeran Sangupati, dan di Sumbawa terkenal dengan nama Tuan Semeru. Bentuk mistik Islam yang dibawanya merupakan bentuk kombinasi dari Hindu (Adwatta) dengan Islam sufisme, dengan ajaran pantheisme. Mistik Islam ini diterima oleh masyarkat Lombok yang masih animis, yang belakangan dikenal sebagai penganut *Wetu Telu*. Versi lain menyebutkan

[161]Sebagaimana antara lain disarikan Anto Achadiya, dkk. Dalam suku terasing Sasak di Bayan Derah Propinsi Nusa Tenggara Barat (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional – proyek Inventarisasi dan Pembinaan Nilai-nilai Budaya, 1989), h. 10-4. Salah satu tokoh lokal yang meyakini keberan cerita ini adalah TGH Zainuddin Abdul Majid, pendiri Nahdlatul Wathan, yang kemudian menyuruh pra santri kaum waktu lima untuk menziarahi makam sang syekh di bayan timur pada momen-momen seperti lebaran Idul fitri – suatu hal yang tidak disukai para pemangku *Wetu Telu* karena dianggap merusak kesucian area makam yang mereka sakralkan sembari menantang TGH. Zainuddin Abdul Majid untuk membenarkan certanya. Lihat Erni Budiawati, *Islam Sasak ...*, h. 142-3

bahwa ia adalah putra selaparang yang dipandang sebagai Waliyullah. Buku-buku karangannya, antara lain, Jati Swara, Prembonan, Fikih, Tasawuf dan sebagainya. Di samping itu, ia juga mengadakan pegelaran wayang untuk pertama kalinya di Lombok sebagai media dakwah.[162]

Walaupun belum ada kejelasan yang dapat memastikan tentang kedatangan Islam di Lombok. Tetapi, paling tidak ada tiga teori yang dapat menjelaskan tentang masuknya Islam di Lombok. Masing-masing teori itu menjelaskan bahwa:

1. *Teori pertama* menyatakan bahwa masuk ke Lombok sekitar pada abad ke-13 bersamaan dengan masuknya pedagang Gujarat ke Perlak, Samudra Pasai, juga dari Arab. Masuknya Islam pada saat itu dibawa oleh seorang *Muballigh* Syaikh Nurul Rasyid yang menikahi Dende Bulan (Dewi Anjani). Mereka melahirkan anak laki yang diberi nama Zulkarnain yang akan menjadi cikal bakal raja Selaparang. Di Batu Layar Ampenan Kota Mataram terdapat makam seorang Arab bernama Sayid Duhri Haddad al-Hadrami yang mengembangkan Islam pada masa Kerajaan

[162]Muhammad Noer, Muslihan Habib dan Muhammad Harfin Zuhdi, *Visi Kebangsaan Religius: Refleksi Pemikiran dan Gerakan TGH. Muhammad Zainuddin Abdul Majid,* (Jakarta: Logos, 2004), h. 83.

Selaparang. Kerajaan Selaparang di Lombok sudah diketahui sejak abad ke-11.[163]

2. *Teori kedua* menyatakan bahwa Islam dibawa ke Lombok dari Jawa oleh Sunan Prapen (1548 – 1605) putra Sunan Giri atau yang lebih dikenal dengan sunan Diri Keempat. Ia datang bersama dengan Pangeran Sangapati pada abad ke-16[164] melalui jalur utara. Hal ini ditandai dengan adanya Lokok Jawa, Ampel Duri, dan Ampel Gading di Bayan Lombok Utara melalui Pelabuhan Carik.[165]

3. *Teori ketiga* menyatakan bahwa Islam masuk ke Lombok pada abad yang sama, yakni abad ke-17, namun melalui jalur timur, yitu Pulau Sumabawa yang disebarkan oleh pedagang dan pelaut dari Makasar. Sebagaimana diketahui, Kerajaan Selaparang Islam semula di Labuhan Lombok,

---

[163]Fatah Zakaria, *Mozaik Budaya Orang Mataram,* (Mataram: Sumurmas al-Hamidi, 1998), h. 32, 137-138

[164]Ahmad Taqiuddin Mansur, *NU Lombok: Sejarah Terbentuknya Nahdlatul Ulama Nusa Tenggara Barat,* (Lombok Barat: Pustaka Lombok, 2008), h. 2; Ahmad Abd. Syakur, *Islam dan Kebudayaan; Akulturasi Nilai-nilai Islam dalam Budaya Sasak,* (Yogyakarta: Penerbit Adab Press, 2006), h. 49-50.

[165]Pelabuhan ini tidak terpakai lagi, dan bekas dari pelabuhan ini masih bisa terlihat. Departemen P & K, *Sejarah Pendidikan Daerah Nusa Tenggara Barat,* (Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah, 1984), 3; John Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim Kearifan Masyarakat Sasak,* terj. Imron Rosyidi, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), 93.

Kabupaten Lombok Timur yang kemudian sekarang dipindah ke bekas ibukota Kerajaan Selaparng Hindu, yaitu Watu Parang Lombok. Teori yang ketiga ini adalah sebagaimana Islam Bima yang datang dari Makasar dan kemudian menuju Lombok.[166]

Dari ketiga teori tersebut dapat disimpulakan bahwa Islam masuk ke Lombok pada abad ke-16-17,[167] melalui jalur yang berbeda, yaitu dari Barat (Jawa) dan satunya lagi dari arah Timur (Makasar) melewati Bima dan Sumbawa.

Demikianlah Islam masuk ke pulau Lombok dengan beragam pendapat. Namun yang terpenting adalah bahwa para pendakwah Islam masuk ke wilayah Lombok merupakan fakta tak terbantahkan, karena sampai saat ini masyarakat Lombok mayoritas penduduknya beragama Islam.

---

[166]Departemen P & K, *Adat Istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat,* (Jakarta: P & K, 1997), 21-22; Departemen P & K, *Sejarah, 3*; Siti Maryam, dkk. (ed.), *Sejarah Peradaban Islam dari Masa Klasik Hingga Modern,* (Yogyakarta: LESFI, 2004), cet. Ke-2, 331; Ahmad Abd. Syakur, *Islam,* 51.

[167]Disebutkan bahwa sampai akhir abad ke-17 Islam sudah menyebar rata di wiayah penting Nusantara: Sumatra, Jawa, Ternate dan Tidore, Kalimantan, Sulawesi, serta Nusa Tenggara, Taufik Abdullah dan Mohamad Hisyam, *Sejarah Umat Islam Indonesia,* (Jakarta: MUI, 2002), cet. Ke-2, 61

Diakui secara historis, suku sasak Lombok sebelum datang Islam telah mendapat penganut dari ajaran (Animisme, Dinamisme, Hindu). Karena itu suku Sasak dapat dikelompokkan menjadi 3 (tiga) golongan: *"Sasak Boda", "Sasak Islam", "Sasak Islam "Waktu telu", dan "Sasak Islam "Waktu lima"*. Penjelasan tentang masing-masing golongan adalah sebagai berikut:

Pertama Sasak boda. Sasak Boda adalah yang disebut sebagi agama asli masyarakat Lombok yang tidak sama dengan kata *Budha*, sebagai penganut *Budhisme,* sebab mereka tidak mengakui *Sidharta Gautama* sebagai figur utama pemujaanya maupun terhadap ajaran pencerahannya.[168] Menurut Erni Budiwati, agama boda ditandai oleh animisme[169] dan panteisme.[170]. Pemujaan dan penyembahan roh-roh

[168]Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu dan Versus Waktu Lima,* (Yogyakarta: LKIS, 2000), h.8.

[169]*Animisme* berasal dari kata Latin, anima yang berarti jiwa atau roh-roh. Bagi masyarakat primitif, semua alam dipenuhi oleh roh-roh yang tidak terhingga banyaknya, tidak saja manusia atau binatang, tetapi benda-benda yang tidak hidup juga memiliki roh, seperti tulang atau batu. Jadi, animisme adalah suatu paham tentang semua benda, baik bernyawa maupun tidak bernyawa mempunyai jiwa atau roh. Lihat. Amsal Bachtiar, *Filsafat Agama,* (Jakarta: Logos, 1997), 58

[170]Panteisme mengandung pengertian; *pertama,* ajaran yang menyamakan Tuhan dengan kekuatan-kekuatan dan hukum-hukum alam semesta, dan , *kedua,* penyembahan atau pemujaan kepada semua Dewa dari berbagai kepercayaan.

leluhur dari berbagai dewa lokal lainnya merupakan fokus utama dari praktek keagamaan *"Sasak Boda"*.[171]

Penting dicatat, penganut Boda merupakan komunitas kecil dan masih ditemukan pada awal abad ke 20, dan mereka tinggal di bagian utara gunung Rinjani. Patut diduga, bahwa dulunya mereka berasal dari bagian tengah pulau Lombok dan mengungsi ke wilayah pegunungan untuk menghindari proses islamisasi.[172]

Kedua, Islam *"Waktu telu"* adalah sebuah aliran keagamaan yang dianut oleh *minoritas* masyarakat Sasak, yang dalam praktek kehidupan sehari-hari sangat kuat berpegang kepada adat-istiadat nenek moyang mereka. Asal usul dari *Islam Waktu Telu* belum diketahui secara pasti, kapan dan siapa yang menamakannya pertama kali. Akan tetapi, ada beberapa versi yang dapat diikuti tentang munculnya *Islam Waktu Telu*.[173]

Beberapa kalangan melihat fenomena *"Waktu Telu"* dalam makna yang sama dengan penganut Islam Abangan di kalangan masyarakat Jawa. Akan

---

[171]Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu ...,* 8

[172]Muhammad Noor, *at.al. Visi Kebangsaan Religius: Refleksi Pemikiran dan Perjuangan Tuan Guru Kiayi Muhammad Zainuddin Abdul Majid,* (Jakarta: Logos, 2004), 95.

[173]Muhammad Harfin Zuhdi, *Parokialitas Wetu Telu: Wajah: Sosial Agama Lokal di Bayan Lombok,* (Mataram: Sanabil, 2015)

tetapi, dilihat dari konsepsi serta cara pandang masing-masing, tidaklah tepat untuk mempersamakan antara keduanya. Zamakhsyari Dhofier, misalnya menyatakan, "bahwa Islam abangan hanya merupakan sebutan bagi orang islam yang tidak taat melaksanakan ajaran Islam." Meskipun demikian, patut dicatat, bahwa penyebutan "*Waktu Telu*" merupakan refleksi teoritis dari praktek keagamaan yang mereka lakukan, yaitu; melakukan sembahyang tiga kali sehari (pagi, siang, dan sore) bahkan diantara mereka ada yang hanya melaksanakan sembahyang Jum'at dan hari raya lebaran, dan sembahyang Jenazah.[174]

Islam "*Waktu lima*" merupakan realitas pemeluk masyarakat Lombok yang mengerjakan semua rukun Islam dan melaksanakan semua waktu shalat dan peribadatan lainnya. Karenanya, menurut "*Waktu Lima*" penganut "*Waktu telu*" hanya melaksanakan shalat tiga kali dalam sehari, yaitu *maghrib* dan *Isya'*. *Zuhur* dan *asyar* tidak mereka lakukan. "*Waktu lima*" mengatakan, "bahwa "*Waktu Telu*"tidak menjalankan puasa sebulan penuh melainkan tiga kali saja; pada permulaan, pertengahan dan penghujung."[175] Dalam

[174]Lihat. Warni Djuwiita dkk. "Pengaruh Nilai-nilai Agama dan Budaya Terhadap Pendidikan Perempuan Pedesaan di Pulau Lombok" dalam *Laporan* (Mataram: STAIN Mataram, tidak diterbitkan, 2001), 18

[175]Mohammad Noor dkk, *Visi Kebangsaan Religius: Refleksi Pemikiran dan Perjuangan Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin*

perkembangan selanjutnya, masyarakat Lombok didominasi oleh penganut *"Waktu Lima"* yang sampai saat ini merupakan masyarakat mayoritas. Hal ini tidak lepas dari perjuangan dan upaya para tokoh agama untuk melakukan dakwah terhadap *"Waktu Telu."* Di antara mereka dapat disebutkan antara lain, TGH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid (Pancor, Pendiri *Nahdlatul Wathan*), TGH. Mutawalli (*Pendiri Pondok Pesantren Darul Yatama wa Al-Masakin*), Jerowaru, Lombok Timur, TGH. Shafwan al-Hakim, (pengasuh *Pondok Pesantren Nurul Hakim*), Kediri, Lombok Barat, dan TGH. Hazmi Hamzar, (pengasuh Pondok Pesantren Maraqit Ta'limat), Mamben, Lombok Timur dan lain-lainnya.[176]

Waktu lima mengalami perkembangan yang sangat pesat. Bahkan tidak berlebihan dikatakan bahwa hampir semua orang Islam Sasak sekarang ini adalah pengikut *Waktu Lima,* sehingga apabila dikatakan "orang Islam" tidak lain yang dimaksud adalah varian yang terakhir ini. prestasi gemilang ini tentu tidak terlepas dari peran para tokoh agama (da'i dan tuan guru) yang didukung oleh pemerintah yang secara aktif melakukan dakwah ke seluruh Lombok, termasuk kepada pengikut *Waktu*

Abdul Majid 1904-1997 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2004), 97

[176]*Ibid.* 103

Telu yang dianggap sebagai Islam abangan karena tidak atau belum melaksanakan ajaran Islam secara benar.[177]

Kini, Islam *Waktu Lima* di Lombok tampak nyata dalam beragam organisasi, seperti Muhammadiyah, Wahabiyah, Nahdlatul Wathan (NW),[178] dan Nahdlatul Ulama (NU),[179] baik di Lombok Barat maupun di Lombok Timur. Mereka yang berada pada golongan NW dan NU sering disebut sebagai Islam tradisional karena kemiripannya bahwa keduanya sama-sama

[177]Gencarnya para Tuan Guru di Pulau Lombok untuk mencerahkan Islam Wetu Telu dapat dibaca pada karya Erni Budiwanti, *Islam Sasak*, 290-313. Lihat juga Fahrurrozi Dahlan, *Sejarah Perjuangan dan Pergerakan Dakwah Islamiyah Tuan Guru Haji Muhammad Mutawalli di Pulau Lombok: Pendekatan Kultural dan Sufistik dalam Mengislamisasi Masyarakat Wetu Telu,* (Jakarta: Sentra Media, 2007). Kamarudin Zailani, *Satu Agama Banyak Tuhan* (Mataram: Pantheon Media Pressindo, 2007)

[178]NW adalah sebuah organisasi sosial kemasyarakatan yang bergerak dalam bidang pendidikan, sosial dan dakwah Islamiyah. Organisasi ini didirikan oleh TGH KH. Muhammad Zainuddin Abdul Majid pada hari ahad tanggal 15 Jumadil Akhir 1372 H/1 Maret 1953 M di Pancor Lombok Timur, NTB. Lihat Abdul Hayyi Nu'man dan Sahafari Asy'ari, *Nahdlatul Wathan Organisasi Pendidikan, Sosial dan Politik* (Lombok Timur: Pengurus Daerah NW Lombok Timur, t.t.), h. 84, juga Mohammad Noor dkk, *Visi Kebangsaan Religius: Refleksi Pemikiran dan Perjuangan Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid 1904-1997* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2004), h, 204. Baca juga Usman, *Filsafat Pendidikan: Kajian Filosofis Pendidikan Nahdlatul Wathan di Lombok* (Yogyakarta: Teras 2010).

[179]Pembahasan tentang sejarah dan kiprah NU di Lombok bisa dibaca dalam A. Taqiuddin Mansur, *NU Lombok: Sejarah Terbentuknya Nahdlatul Ulama Nusa Tenggara Barat* (NTB: Pustaka Lombok, 2008), Ida Bagus Putu Wijaya Kusumah, *NU Lombok 1953-1984* (NTB: Pustaka Lombok, 2010).

bermazhab Syafi'i atau Syafi'iyah dan interpretasi atas praktek muslim yang dapat diterima atau yang tidak dapat diterima disandarkan kepadanya. Anggota-anggotanya juga terkenal dengan pembacaan madzhab, zikir, dan bentuk-bentuk peribadatan lain yang kebanyakan berlatar belakang mistik. Selain itu, ada banyak lagi aspek dari ajaran-ajaran dan praktek-praktek NW yang membedakannya dengan Muhammadiyah dan Wahabiah.

Perbedaan ini terutama berkaitan dengan perbedaan-perbedaan pandangan mengenai karakteristik dan kemampuan individu menjalankan kewajiban agama, hubungan antarkultur lokal dan Islam, dan orientasi teologis mereka terhadap dua spirit, yaitu kehidupan di dunia dan di akhirat. Perbedaan ini kadang-kadang tidak kentara dan kadang-kadang sangat kentara. Di samping itu, mereka biasanya memperdebatkannya dalam pengertian yang dianggap sebagai "Islam yang benar dan Islam yang tidak benar".

Tendensi untuk menjelaskan dan memahami perbedaan-perbedaan keagamaan dalam arti orto-praksi daripada ortodoksi sesungguhnya telah lama mengakar dalam sejarah Islam. Bartholomew dalam studinya tentang perbedaan antara Nahdlatul Wathan

dan Muhammadiyah di Demen, Lombok Barat, memahami perbedaan itu dari sudut ortopraksi daripada ortodoksi dan kewajiban-kewajiban ini dibagi ke dalam lima kategri mulai dari yang disebut wajib hingga hal yang haram. Di antara keduanya itu, ada tindakan yang dianjurkan tetapi bukan merupakan kewajiban yang dinamakan sunnah. Menambahkan hal itu, ada tindakan yang lebih baik ditinggalkan yang dinamakan makruh. Sebaliknya, ada tindakan-tindakan yang dianggap netral atau boleh dilakukan yang disebut mubah.[180]

[180]John Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim*: *Kearifan* ..., 120.

BAB III

JARINGAN KEILMUAN TUAN GURU LOMBOK DIALEKTIKA AGAMA DAN ADAT DI GUMI SASAK

Secara sosiologis, masyarakat Lombok dikenal sebagai masyarakat yang kuat mempertahankan nilai-nilai dan ajaran agama, karenanya tidak berlebihan dapat dikatakan sebagai masyarakat religius. Hal ini disebabkan oleh pengakuan dan penghormatan yang besar terhadap peran Tuan Guru dan memandang merka sebagai figur panutan dalam kehidupan sosial keagamaan.

Religiusitas mereka terrefleksi dengan banyaknya Masjid,[181] pondok pesantren dan lembaga pendidikan lainnya. Dari sudut agama pulau lombok didiami oleh mayoritas muslim yang umumnya merupakan masyarakat sasak dan merupakan etnis asli dan terbesar di pulau Lombok yang mencapai jumlah 94,8% dari keseluruhan penduduk.

Istilah tuan guru yang berkembang di kalangan masyarakat Lombok identik dengan sebutan Kyai Haji yang berkembang pada masyarakat Jawa. Ia adalah tokoh agama Islam yang dipandang sangat menguasai

[181]Gumi Sasak Lombok dikenal sebagai pulau Seribu Masjid, karena di pulau ini banyak ditemukan masjid-masjid di setiap kampung, dan hampir tidak ada kampung yang tidak ada masjidya. Bahkan, tidak jarang dalam satu kampung bisa berdiri dua sampai tiga mmasjid. Sebutan masyarakat Lombok dengan "Pulau Seribu Masjid", memiliki latar historis yang cukup unik. Keunikan ini terlihat dari beberapa terminologi agama yang berkolaborasi dengan nilai-nilai kearifan lokal yang berkembang pada masyarakat Lombok, yaitu konsep *"Ashhab al-Kahfi"*, yaitu, yang mereka klaim sebagai "Filsafat Tujuh Kepentingan." Tujuh kepentingan ini diaktualkan dalam beberapa istilah kepentingan teologis; (1) kecintaan utama adalah mementingkan kecintaan kepada Allah du atas segala-galanya; (2) kecintaan kepada nabi Muhammad Rasul Allah saw.; (3) kecintaan untuk mementingkan agama dan berjuang di jalan Allah (menegakkan *risalah Isllam*); (4) kecintaan kepada lingkungan alam, lingkungan hidup, mengatur dan melestarikan bumi; (5) kecintaan untuk mengutamakan *jama'ah*; (6) kecintaan untuk menghargai handi tauladan; dan (7) kecintaan untuk mencintai diri sendiri. Lihat. Warni Juwita, "Nilai-nilai Keislaman *Local Identity* Etnis Sasak: Selintas Historis Keberagamaan Suku Bangsa Sasak" dalam Laporan Seminar Hasil Penelitian, IAIN Mataram, 2012.

ajaran agama dalam segala aspeknya.[182] Para tuan guru dianggap oleh masyarakat sebagai orang yang menguasai berbagai ilmu keislaman, teramsuk bahasa Arab dengan berbagai cabangnya, meskipun anggapan itu terkadang berlebihan dan belum tentu benar. Sebab tidak semua kyai atau tuan guru belajar semua ilmu-ilmu keislaman, baik di tanah suci Mekkah ataupun di tanah air dalam waktu yang cukup untuk membekali diri sebagai tuan guru yang ideal. Di antara mereka terdapat orang-orang yang sebenarnya belum pantas diangkat sebagai tuan guru, namun karena kharismanya, atau kharisma orang tuanya yang menonjol, sehingga yang bersangkutan disebut oleh masyarakat sebagai tuan guru dalam mengakulturasikan nilai-nilai Islam ke dalam kebudayaan Sasak biasanya didukung oleh para tokoh elite kekuasaan meskipun hanya pada tingkat bawah atau tingkat menengah.[183]

Dalam konteks keindonesiaan, tuan guru dapat disamakan dengan kyai dalam masyarakat Jawa. Penyamaan kategorisasi ini didasarkan pada kriteria yang ada kesamaan dalam berbagai aspek meskipun

[182]Ahmad Abd. Syakur, *Islam dan Kebudayaan: Akulturasi Nilai-nilai Islam dalam Budaya Sasak* (Yogyakarta: Adab Press, 2006) 81.

[183]Fakhrozi Dahlan, *Tuan Guru Antara Idealitas Normatif Dengan Realitas Sosial pada Masyarakat Lombok,* Lemlit, IAIN Mataram, 2013.

ada perbedaan yang jelas antara gelar kyai dalam penyebutan komunitas masyarakat Lombok.[184]

Disamping jumlah masjid yang banyak dan aspek religiusitas yang sangat kental, masyarakat Sasak juga tidak dapat dipisahkan dengan agama dan adat budaya. Karenanya denyut nadi kehidupan masyarakat sasak memerlukan cara-cara yang arif lagi bijaksana. Arena itu sikap yang etik yang dikembangkan masyarakat sasak setidaknya juga tercermin dari petuah para orang tua yang dapat disimpulkan dalam ungkapan-ungkapan berkut: *Solah mum gaweq, solaheamdaet, bayoq mum gaweq bayoq eam daet* (baik yang dikerjakan maka akan mendapat kebaikan dan buruk yang dikerjakan maka akan mendapatkan keburukan), *empak bau, aik meneng, tunjung tilah*. (ikannya dapat, air tetap jernih, dan bunga teratai tetep utuh). Demikianlah masyarakat hidup dalam bingkai ajaran agama lewat bimbingan para tuan

[184]Istilah M. Dawam Raharjo yang mengatakan bahwa pada umumnya di masyarakat ka *kyai* dalam masyarakat Jawa dapan di sejajarkan pengertiannya dengan ulama dalam khazanah Islam, malahan yang disebut istilah kyai oleh masyarakat *awam al-muslimin* lebih popular, yaitu orang-orang yang memiliki pengetahuan yang disinyalir oleh al-Qur'an sebagai hamba-hamba Allah yang paling takut (Q.S. Fathir: 28) dan orang-orang yang menjadi pewaris sah para nabi (H.R. Turmuzi). Lihat M. Dawam Raharjo, *Ensiklopedi al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 691.

guru, dan pada saat yang sama tetap menyelaraskan diri dengan nilai-nilai kearifan budaya lokal.

A. Pengertian Tuan Guru

Kata "Tuan Guru" terdiri dari dua kata; kata tuan dan guru, dua kata yang berbeda, kata "tuan" dapat mengarah pada: a). Sebutan kepada orang laki-laki bangsa asing atau sebutan, kepada orang laki-laki yang patut dihormati. b). Orang yang memberi pekerjaan; majikan; kepala (perusahaan dsb); pemilik atau yang empunya (toko dsb), c). Orang tempat mengabdi, sebagai lawan kata hamba, abdi, budak. d). Kata yang mengarah kepada kata engkau atau –mu yang takzim): tuan hendak kemana? Inilah sepeda tuan; pesona orang kedua perempuan (engkau atau –mu yang takzim): tidak sampai hati kakanda melepaskan tuan berjalan seorang diri.[185] Dari beberapa pilihan kata tersebut, kata yang tepat adalah kata yang memiliki makna penghormatan karena keilmuannya dalam bidang agama.

Sementara kata "guru" berasal dari bahasa Sang-sekerta, yang berarti guru, yang secara harfiahnya berarti "berat" yaitu seorang pengajar suatu ilmu. Kata guru dalam bahasa Indonesia merujuk pendidik

[185]Kamus Besar Bahasa Indonesia, dalam http://bahasa..cs.ui.ac.id, diakses pada tanggal 23 September 2016

profesional dengan tugas utama mendidik, mengajar, membimbing, mengarahkan, melatih, menilai, dan mengevaluasi peserta didik.[186] Dalam pandangan masyarakat Jawa bahwa kata "guru" dapat dilacak melalui akronim *gu* dan *ru*. "Gu" diartikan dapat digugu (dianut) dan "ru" berarti bisa ditiru (dijadikan teladan) dapat juga berarti pada pengertian "Kyai" yaitu suatu atribut bagi tokoh Islam yang memilki panampilan pribadi yang anggun dan disungkani karena jalinan yang memadu antara dirinya sebagai orang laim, yang menjadi pemimpin pesantren dan mengajar kitab-kitab Islam klasik kepada para santrinya.[187]

Sementara kata "tuan" dan "guru" seperti di atas, memeberikan pengertian kepada orang yang memiliki bekal dan penghormatan, sebagaimana definisi dalam bahasa Sasak, yaitu "ulama besar", ulama yang berkeliling dan mengajar/berceramah. Tuan berarti orang yang pernah berhaji (haji), sehingga secara literal tuan guru berarti haji yang mengajar.[188] Terlepas dari itu, istilah tuan guru sedah mengarah kepada orang yang memiliki pengetahuan agama dan pernah berhaji.

---

[186]http://id.wikipedia.org/wiki/Guru diakses pada tanggal 23 September 2016

[187]Perngertian-guru-menurut-bahasa" dalam, http://www.referesimakalah.com, diakses pada tanggal 23 September 2016

[188]Lihat Kamus online, Kamus Bahasa Sasak Sehari-hari, diakses pada tanggal 23 September 2016

Ketokohan tuan guru adalah sama di beberapa daerah di Indoenesia, seperti di daerah Jawa, seperti Kyai, atau yang juga sering disebut dengan kiai, di masa sekarang identik dengan seorang lelaki tua dan dituakan, yang dianggap mempunyai kelebihan di bidang tertentu terutama agama, seperti K.H. Hasyiam Asyary, K.H. Hasyim Muzadi, dan sebagainya. Demikian juga sama dengan istilah yang ada di Aceh, yaitu istilah *"Teungku"*, *mereka orang yang bergelar dengan gelar tersebut adalah mereka memiliki ilmu agama mendalam (ulama'), seperti Tengku Cik Di Tiro* di Aceh,[189] Gelar yang sama dengan Tuan Guru di Sumatra dikenal dengan Buya, seperti Buya Hamka di Sumatera Barat dan sekitarnya.[190]

Selain itu, gelar yang sama dengan gelar Tuan Guru adalah gelar Ajengan di Sunda, yaitu sebutan bagi ulama di Jawa Barat (Sunda) dan biasa disematkan pada para ahli agama yang telah menempuh pendidikan Islam selama belasan tahun dan yang telah mencapai tingkat *tajrid* (pencapaian tingkat hidup dan kehidupan yang mantap dan mapan baik jasmani maupun rohaniah). Di daerah Bugis ada gelar yang sama dengan Tuan Guru adalah Anre Guratta, yaitu gelar pemuka agaman

[189]http://id.wikipedia.org/wiki/Pembicaraan:Jenis/gelar diakses pada tanggal 23 Agustus 2016

[190]http://berandafadhil.blogspot.com/2012/09/gelar-dalam-islam.html diakses pada tanggal 20 Agustur 2016

(ulama) di kalangan Bugis-Makasar, seperti A.G.H. Abdurrahman Ambo Dall, A.G.H. Abdul Rahman Mattammeng dan juga A.G.H. Abdul Muin Yusuf.[191]

Di Madura dikenal gelar bagi ulama' seperti gelar Tuan Guru bagi masyarakat Sasak, yaitu gelar Nun yang merupakan sebutan bagi ulama di Madura. Sebutan yang sama diberikan kepada tokoh agama, yaitu gelar Panrita diberikan untuk menyebut ulama bagi suku Bugis. Oleh masyarakat Bugis, gelar Panrita dijadikan sebagai tempat untuk bertanya dan meminta nasehat, ia adalah orang memiliki kriteria pintar atau cerdas (macca), keberanian (warani), dan harta berlimpah atau kaya (sugi). Gelar yang sama dengan Tuan Guru di Lombok adalah *Tofarita* di Sulawesi Selatan yang diberikan kepada tokoh agama.[192]

Demikianlah beberapa gelar bagi tokoh agama yang sama dengan gelar Tuan Guru bagi masyarakat Sasak Lombok NTB, karena masing-masing gelar tersebut memiliki kesamaan sisi, yaitu sisi ketokohan dalam agama Islam sekaligus menjadi perbedaan strata sosial dalam kehidupan bermasyarakat.

---

[191] *Ibid*,

[192] http://kandangkata.wordpress.com/2012/09/14/kyai/ diakses pada tanggal 23 Agustus 2016

Selanjutnya bagi masyarakat Sasak, sosok tuan guru adalah seorang yang secara sosial telah memiliki penghormatan karena ia memiliki ilmu pengetahuan yang berkaitan dengan dasar keagamaan, seperti ilmu bahasa Arab, tauhid, tariqat, fiqh, tafsir, hadist, dan lainnya. Dengan ilmu-ilmu tersebut ia mampu menyebarkan ajaran agama kepada masyarakat sehingga mereka mendapat penghormatan dari masyarakat.

Pada abad ke 18 dan akhir abad 19 orang yang akan menjadi tuan guru tidak disebut tuan guru, sehingga mereka memilki syarat sebagai berikut: *Pertama*, memiliki ilmu pengetahuan yang luas tentang ajaran agama Islam dan berbagai ajarannya.[193] *Kedua,* pernah belajar ke Haramain.[194] *Ketiga,* mendapat pengakuan dari masyarakat sebagai tuan guru.[195] *Keempat,* diundang ke berbagai desa / kampung untuk memberikan pengajian atau mendo'akan pada acara selamat, seperti aqiqah,

---

[193]Secara umum persyaratan penguasaan terhadap ajaran agama, nampaknya tidak hanya berlaku pada Tuan Guru saja, namun berlaku juga pada Kyai di Jawa. Lihat Abdul Munir Mulkhan (ed), Moral Politik Santri: Agama dan Pembelaan kaum Tertindas, (Jakarta: Erlangga, 2003), h. 133

[194]Jamaludin, *Sejarah Sosial Islam di Lombok Tahun1970-1935 (Studi Kasus Terhadap Tuan Guru),* (Jakarta: Kementerian Agama RI Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, 2011), h. 144

[195]*Ibid, 145*

sunatan, pemberangkatan haji, dan sebagainya. *Kelima,* memilki karomah.[196] Kini persyaratan yang sedemikian rupa tersebut sudah mulai bergeser, karena seorang yang ingin mendapatkan ilmu pengetahuan agama tidak mesti pergi ke tanah haram, tapi dapat diperoleh di dalam negeri, baik di daerah Lombok atau di lain tempat. Persyaratan yang terakhir yaitu mendapat gelar tuan guru dari masyarakat adalah mengalir dengan sendiri, apabila seorang telah memiliki ilmu pengetahuan agama dan pernah berhaji.

B. Tuan Guru: Sosok Kharismatik Masyarakat Sasak

Lombok dikenal sebagai wilayah dengan tingkat praktek pengamalan keagamaan dan pola keberagamaan yang cukup tinggi, karenanya tidak berlebihan dapat dikatakan sebagai masyarakat religius. Religiusitas mereka terefleksi dengan banyaknya jumlah Masjid, Pondok Pesanteren dan lembaga pendidikan lainnya. Dari sudut agama Pulau Lombok didiami oleh mayoritas muslim yang umumnya merupakan masyarakat Sasak dan merupakan etnis asli dan terbesar di pulau Lombok yang mencapai jumlah 94,8% dari keseluruhan penduduk.

[196] *Ibid,*

Istilah Tuan Guru yang berkembang di kalangan masyarakat Lombok identik dengan sebutan Kyai Haji yang berkembang pada masyarakat Islam Indonesia, terutama di pulau Jawa. Ia adalah tokoh agama Islam yang dipandang sangat menguasai ajaran agama dalam segala aspeknya.[197] Para Tuan Guru dianggap oleh masyarakat sebagai orang yang menguasai berbagai ilmu keislaman, termasuk bahasa Arab dengan berbagai cabangnya, meskipun anggapan itu terkadang berlebihan dan belum tentu benar. Sebab tidak semua Kyai atau Tuan Guru belajar semua ilmu-ilmu keislaman, baik di tanah suci Mekkah ataupun di tanah air dalam waktu yang cukup untuk membekali diri sebagai Tuan Guru yang ideal. Di antara mereka terdapat orang-orang yang sebenarnya belum pantas diangkat sebagai Tuan Guru, namun karena kharismanya, atau kharisma orang tuanya yang menonjol, sehingga yang bersangkutan disebut oleh masyarakat sebagai Tuan Guru dan menjadi panutan mereka. Terlepas dari itu semua, keberhasilan Tuan Guru dalam mengakulturasikan nilai-nilai Islam ke dalam kebudayaan Sasak biasanya didukung oleh para

[197]Ahmad Abd.Syakur, *Islam dan Kebudayaan: Akulturasi Nilai-nilai Islam dalam Budaya Sasak* (Yogyakarta: Adab Press, 2006) 81.

tokoh elite kekuasaan meskipun hanya pada tingkat bawah atau tingkat menengah.[198]

Dalam konteks keindonesiaan, Tuan Guru dapat disamakan dengan kyai dalam masyarakat Jawa. Penyamaan kategorisasi ini didasarkan pada kriteria yang ada kesamaan dalam berbagai aspek meskipun ada perbedaan yang jelas antara gelar kyai dalam penyebutan komunitas masyarakat Lombok[199].

Sedangkan dalam terminologi masyarakat Sasak, menurut Asnawi bahwa kriteria Tuan Guru sebagai salah satu figur elite yang mempunyai kedudukan terhormat dan menjadi panutan masyarakat. Dengan kualifikasi sebagai kelompok yang memiliki ilmu pengetahuan agama Islam, mereka diakui sebagai penyebar dan pemelihara ajaran Islam, khususnya dalam menegakkan amar ma'ruf nahi munkar.[200]

---

[198]Fakhurozi Dahlan, *Tuan Guru Antara Idealitas Normatif Dengan Realitas Sosial PadaMasyarakat Lombok*, Penelitian Lemlit, IAIN Mataram, 2013.

[199]Istilah M. Dawam Raharjo yang mengatakan bahwa pada umumnya di masyarakat kata *kyai* dalam masyarakat Jawa dapat disejajarkan pengertiannya dengan ulama dalam khazanah Islam, malahan yang disebut istilah kyai oleh masyarakat *awam al-muslimin* lebih popular, yaitu orang-orang yang memiliki pengetahuan yang disinyalir oleh al-Qur'an sebagai hamba-hamba Allah yang paling takut (Q.S. Fathir: 28) dan orang-orang yang menjadi pewaris sah para nabi (H.R.Turmuzi). Lihat M. Dawam Raharjo, *Ensiklopedi al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 691.

[200]Asnawi, *Agama dan Paradigma Sosial: Menyingkap Pemahaman*

Selanjutnya secara intelektual, kehadiran pondok pesanteren diharapkan sebagai tempat untuk melahirkan generasi ilmuan agama (Tuan Guru) yang juga dapat menjadi pewaris sang Tuan Guru dalam menyebarkan dakwah Islam. Tentu saja, dan ini yang terpenting, menandai sebuah kenyataan yang serius dari perintah agama untuk menuntut ilmu. Bahkan pada masa-masa yang lebih awal, masyarakat Lombok cendrung memasukkan anaknya ke pondok pesantren, yang mereka anggap sebagai tempat pencetak Ulama (Tuan Guru). Karena dari pondok pesantren inilah mereka akan dapat mempelajari secara lebih mendalam ajaran-ajaran agama, seperti; fiqh, aqidah, akhlak, nahwu dan ilmu-ilmu lainnya. Meskipun demikian, patut dicatat, bahwa kecendrungan terhadap fiqh lebih kuat (menonjol) daripada disipilin ilmu agama lainnya. Hal ini tidak berarti ilmu-ilmu lainnya tidak diperdalam. Tetapi bahwa fiqh memang membawa implikasi sosiologis. Itulah sebabnya, ke Ulama-an seseorang di Lombok sangat ditentukan oleh kemampuan mereka terhadap ilmu fiqh dan seakan-akan, fiqh merupakan panglima intelektual dalam masyarakat.[201]

Mayarakat Sasak Tentang Taqdir Allah dan Kematian Bayi (Jakarta: Sentra Media, 2006), h 12.

[201]Mutawali, *Revolusi Fikir Tuan Guru,* Penelitian Lemlit IAIN Mataram, 2011

Ulama menduduki tempat yang sangat penting dalam Islam dan kehidupan kaum muslimin. Dalam banyak hal, mereka dipandang menempati kedudukan dan otoritas keagamaan setelah Nabi Muhammad saw. sendiri. Salah satu hadits Nabi yang sangat popular menyatakan bahwa *Ulama* adalah pewaris para Nabi.[202] Karenanya mereka sangat dihormati kaum muslimin lainnya; pendapat-pendapat mereka dianggap mengikat dalam berbagai masalah, bukan hanya menyangkut masalah keagamaan, tetapi juga dalam masalah-masalah yang lainnya.

Pentingnya Ulama, termasuk Tuan Guru dalam masyarakat Islam terletak pada kenyataan bahwa mereka dipandang sebagai figur yang dapat memberikan pencerahan,[203] dan model (teladan) dalam berprilaku sosialkeagamaan di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Hal penting yang perlu digaris bawahi adalah, salah satu legitimasi ke-*Ulama*-an seseorang adalah adanya pengakuan dari masyarakat. Pengakuan

---

[202]Ahmad Abû Hatim at-Tamimi al-Bastiy, *Şahîh Ibnu Hibbân,* (Bairût: Muassasah al-Risâlah, 1993), 289

[203]*'Ulamâ* dalam al-Qur'ân dilukiskan sebagai hamba Allah yang paling takut dan menjadi teladan bagi masyarakat, setidak-tidaknya bagi *jama'ah*-nya. Dalam realitas sosial *'ulamâ'* dapat menjadi contoh dalam melaksanakan perintah Tuhan, dan ini akan sangat berimplikasi terhadap pembentukan masyarakat. Disinilah, kemudian seorang yang "dipandang *'ulamâ'* merupakan orang yang berpengetahuan agama." *QS. al-Fatir* : 28

dari masyarakat inilah, sehingga menempatkan *Ulama* sebagai panutan dalam hidup, baik pada level politik mapun sosial kemasyarakatan terlebih lagi dalam bidang keagamaan.

Bagi masyarakat, kepenganutan terhadap *Ulama* merupakan realitas yang tak terbantahkan, sehingga dalam membentuk suatu tatanan sosial keagamaan seringkali *Ulama*-lah yang sering menjadi rujukan. Dan inilah faktor yang paling dominan, sebagaimana tercermin dalam membentuk solidaritas sosial. Fenomena ini tampak dalam pergaulan sosial keagamaan yang cukup menentukan aktifitas sosial keagamaan masyarakat Lombok, dimana Tuan Guru diakui dan dipandang sebagai sebuah simbol kepenganutan sosial-keagamaan. Karenanya, dalam realitas kemasyarakatan masyarakat Lombok, *Ulama* sangat berperan penting, sehingga dalam batas-batas tertentu mereka (Tuan Guru) sering menjadi titik final anutan, baik dalam politik, kemazhaban dan bahkan dalam mendukung program-program pemerintah.[204]

[204]Lihat. Asnawi, *Solidaritas Sosial Masyarakat Dalam Pembangunan: Suatu Kajian Sosio-Kultural Religius Pada Masyarakat Sasak*, (Mataram: STAIN, 1997), 129. Sebagai contoh, ketika pemerintah mencanangkan program KB di Nusa Tenggara Barat, khususnya di pulau Lombok, hampir saja tidak berhasil, tetapi, dengan keterlibatan para tuan guru, program KB dapat dipandang berhasil, sebagaimana diakui oleh Haryono Suyono, mantan Menteri KESRA dan TASKIN. Lihat. Mutawalli, "Pergeseran Paradigma Pemikiran Fiqh Tuan Guru

Dan karenanya secara sosiologis maupun teologis, kedudukan *Ulama* menjadi sangat-sangat absah. Karena itu, konstruksi pemikiran mereka, para Tuan Guru selalu dipatuhi dan diyakini memiliki kebenaran dalam menyelesaikan masalah.[205]Posisi strategis Tuan Guru dan penting dalam masyarakat Lombok, tidak jarang mendapat respons dan dukungan positif dari pengambil kebijakan dalam menyukseskan program mereka, seperti yang diaktualisaikan pemerintah dalam program keluarga berencana, sebagaimana disebutkan di atas.

Yang penting dicatat, adalah bahwa Tuan Guru dalam konteks masyarakat Lombok merupakan sosok panutan dan berpengaruh, sehingga tidaklah mengherankan, apabila masyarakat seringkali

---

di Pulau Lombok," dalam *Laporan Penelitian,* (Mataram: Institut Agama Islam Negeri Mataram), Lihat pula. Haryono Suyono, "Peranan Tuan Guru Kiyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid Dalam Pemberdayaan Keluarga Dan KB di NTB", dalam Muhammad Noor, *at. al. Visi Kebangsaan Religius*, 430

[205]Dalam konteks kehidupan sosial, bagaimanapun, peran *'ulamâ'* sangat menentukan. Hal ini terbukti dalam upaya membangun kehidupan masyarakat. Fakta ini disebabkan oleh suatu realita, ke-'ulamâ'-an itu tidak sekedar hanya memiliki kemampuan ilmu-ilmu agama, tetapi juga telah mendapatkan legitimasi sosial. Tetapi otoritas ini tidak akan termanefestasi secara riil di dalam masyarakat pada umumnya jika tidak dibarengi oleh penampakan sifat-sifat pribadi yang pantas mereka miliki, yang mengandung munculnya pengakuan masyarakatLihat. Azyumardi Azra, "Ulama, Politik Dan Modernisasi", dalam *Ulumul Qur'an.* No. 1990, 4-8.

merujukkan pandangan mereka kepada Tuan Guru. Tidak diragukan lagi, bahwa pentingnya keberpenganutan masyarakat terhadap Tuan Guru, karena mereka dipandang sebagai figur yang memiliki integritas intelektual keagamaan maupun spiritual, karenanya seringkali masyarakat yang hendak mengadakan sesuatu akan meminta persetujuan, setidak-tidaknya nasihat Tuan Guru.[206]

Tuan Guru dengan segala kelebihannya serta betapa pun kecilnya lingkup kawasan pengaruhnya, tentulah dapat digolongkan sebagai pemimpin kharismtik, dan bahkan diakui oleh masyarakat sebagai figur ideal yang mengindikasikan adanya keududukan kultural serta struktural yang tinggi dalam masyarakat.[207]Bagi masyarakat muslimLombok, identitas Tuan Guru sering, dan utamanya, mereka dipandang sebagai ahli hukum (ahli *fiqh)*. Karenanya, masyarakat selalu meminta fatwa hukum Tuan Guru

[206]Sebagai tambahan. Dalam kaitannya dengan pembangun spiritual, misalnya, masyarakat Lombok benar-benar mengikuti cara pandang tuan guru. Hal ini terlihat dalam keterlibatan mereka secara bersama-sama dengan tuanguru dalam pembangunan *masjid*, selalu tuan guru yang menjadi penentu dalam pembangunan. Hal ini tidak berarti peran selain tuanguru terabaikan, tetapi bahwa peran keagamaan tuan guru sangat dominan, misalnya, dalam menentukan arah kiblat masjid, penentuan orang yang terlibat dalam kepengurusan, *ta'mîr masjid,* menjadi *khaţib, imam şalat* ber-*jam'aah(jum'at, ied)* dan perayaan-perayaan hari besar lainnya.

[207]Majalah, *Aula*, No.02, Tahun XXVI, Pebruari 2004, 12

dan karena itu, tidaklah mengherankan banyak dari masyarakat Lombok yang melaksanakan ibadah haji karena dorongan yang kuat dari para Tuan Guru.[208]

Penting dicatat, bahwa dalam hal kepenganutan hukum Islam, bagaimanapun, masyarakat Lombok akan menganut pola pikir hukum yang dianut Tuan Guru, misalnya dalam hal ber-*mazhab*. Jika seorang tuanguru yang menganut mazhab hukum tertentu, maka masyarakat yang menjadi *jama'ah*-nya akan mengikuti mazhab yang dianut sang Tuan Guru. Hal ini terlihat dalam prakteknya ketika tuanguru menganut aliran hukum mazhab *Syafi'i* maka masyarakat akan menganut mazhab *Syafi'i*, meskipun sebagian mereka tidak mengerti yang dimaksud dengan mazhab *Syafi'i* sebagaimana yang tergambar dalam cara berpikir dan

[208]Fenomena keberpenganutan ini merupakan atau sebagai bentuk justifikasi dari praktek hukum yang mereka yakini bersumber dari agama. Karenanya, setiap peraktek hukum Tuan Guru selalu dianggap sebagai model yang shahih. Hal ini dapat dimengerti, karena dan bagaimanapun, persoalan hukum merupakan masalah yang fundamental dalam kehidupan beragama, terlebih hukum Islam merupakan sebuah aturan yang mengatur prilaku keagamaan umat Islam di tengah-tengah masyarakat. Sayed Husen Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (London: Unwin Paperbacks, 1979), 93. Dalam konteks makna yang lebih luas, *'ulamâ'*, bagaimana pun, harus menjadi teladan di tengah-tengah kehidupan masyarakat, keluarga dan pada komunitas yang lainnya. Dalam tataran seperti inilah, fungsi ataupun peran *'ulamâ'* tidak saja sebagai pemegang otoritas keagamaan, tetapi juga memberi pengayoman terhadap masyarakat. Dalam konteks dakwah, inilah yang disebut dengan dakwah *bi al-Hal*.

pengamalan keagamaan umat yang manganut mazhab hukum *Syafi'i*.[209]

Dalam konteks pandangan hukum Islam dan praktiknya, masyarakat muslim Lombok cukup menyadari akan pentingnya posisi otoritatif Tuan Guru dalam menetapkan hukum Islam. Itulah sebabnya, dalam kasus-kasus hukum perkawinan Islam masyarakat akan selalu mengikuti pandangan hukum Tuan Guru. Hal ini tergambar dari keterangan yang disampaikan oleh para Tuan Guru ketika masyarakat menemukan masalah-maslah hokum Fiqh, baik pernikahan, perceraian, masalah, kematian atau masalah warisan.

Dalam konteks inilah terlihat peran dan posisi Tuan Guru sangat strategis dalam menyampaikan pesan-pesan *Ilahiyah* kepada masyarakat. Artinya, bahwa Tuan Guru memiliki peran signifikan dalam memberikan pencerahan tentang ajaran agama, terutama di bidang hukum Islam. Doktrin agama

[209]Demikian juga, apabila tuan guru mengikuti empat mazhab sebagaimana yang terdapat dalam tradisi hukum *Nahdhatul 'Ulamâ'* maka masyarakatnya akan mengikuti mazhab hukum tuan gurunya, seperti yang dibuktikan oleh tuan guru Turmuzi, maupun TGH. Ibrahim Thoyib atau TGH. Ahmad Taqiuddin di Desa Bonder. Yang jelas, mereka mengikuti apa yang dianut oleh Tuan Guru. Tidak mengherankan, jika TGH. Husnul Hathori berkata, "masyarakat itu apa kata pemimipinnya." Lihat Mutawalli, "Pergeseran Paradigma pemikiran Fiqh Tuan Guru di Pulau Lombok", dalam *Laporan Penelitian*, (Mataram: LEMLIT, IAIN Mataram, 2009).

dimaksud antara lain adalah penyampaian tentang tauhid, *fiqh, tasawwûf* dan sebagainya yang kesemuanya ini merupakan bagian penting bagi masyarakat dalam membingkai niali-nilai sosial kehidupan mereka. Peran keagamaan inilah yang dalam perspektif teologis sering disebut sebagai penolong agama (*rijal al-diin*)

Secara sosiologis, hampir keseharian hidup masyarakat muslim dibingkai oleh hukum Islam, karena titik berat hukum Islam adalah pada pengaturan hidup bersama manusia dalam tataran sosialnya, yang merupakan inti dari ajaran hukum Islam. Dengan kata lain, masyarakat Lombok akan mengklaim kesarjanaan Tuan Guru dari perspektif ilmu fiqh. Dengan demikian, dalam konteks pendidikan dan pencerahan dapat dikatakan bahwa masyarakat Sasak sangat tertarik pada peningkatan intelektualitas, baik pada ilmu-ilmu agama maupun ilmu non-agama. Muncul dan berkembangnya sejumlah pondok pesantren, lembaga-lembaga pendidikan, agama dan non-agama, formal maupun non-formal sebagaimana yang disebutkan di atas adalah fakta atas kepedulian masyarakat Lombok terhadap ilmu pengetahuan dan pengembangan intelektualitas, khususnya, kemampuan dalam bidang agama.

Bagi masyarakat Lombok, identitas Tuan Guru sering, dan utamanya, dipandang sebagai

ahli hukum (ahli fiqh). Karenanya, segala bentuk ritual keagamaan seperti pengajian, majlis ta'lim, pelaksanaan pernikahan dan ketika masyarakat yang hendak melaksanakan ibadah haji, kehadiran Tuan Guru sebagai pemberi bimbingan sangat dibutuhkan dan ditungu-tunggu untuk mendapatkan penjelasan dan pemahaman yang mendalam tentang pelaksanaan haji. Hal ini juga tidak berarti bahwa bimbingan haji yang disediakan pemerintah tidak digunakan, tetapi, bahwa Tuan Guru sangat berperan dalam memberikan pelajaran, sehingga, tidaklah mengherankan banyak dari masyarakat Lombok yang melaksanakan ibadah haji karena dorongan yang kuat dari Tuan Guru.

Dalam hal kepenganutan hukum Islam, bagaimanapun, masyarakat Lombok akan menganut pola pikir hukum yang dianut Tuan Guru, misalnya dalam hal ber-mazhab. Jika seorang Tuan Guru yang menganut mazhab hukum tertentu, maka masyarakat yang menjadi jama'ah-nya akan mengikuti mazhab yang dianut sang Tuan Guru. Hal ini terlihat dalam prakteknya ketika Tuan Guru menganut aliran hukum mazhab Syafi'I, maka masyarakat akan menganut mazhab Syafi'i, meskipun sebagian mereka tidak mengerti yang dimaksud dengan mazhab Syafi'i. Demikian juga, apabila Tuan Guru mengikuti empat

mazhab sebagaimana yang terdapat dalam tradisi hukum Nahdhatul Ulama, maka masyarakatnya akan mengikuti mazhab hukum Tuan Gurunya tersebut.

C. Genealogi Jaringan Keilmuan Tuan Guru Sasak Lombok

Secara historis, pada masa lalu masyarakat Muslim Nusantara, termasuk suku Sasak memiliki transmisi jaringan keilmuan dengan kota Makkah-Madinah. Kota Makkah adalah pusat tujuan umat Islam untuk berhaji sekaligus tempat untuk menuntut ilmu agama. Menurut para ahli, bahwa pada umumnya masyarakat Muslim Nusantara yang datang ke Mekkah adalah orang-orang yang menuntut ilmu agama, baru kemudian disusul oleh orang-orang yang hanya bermaksud untuk mengerjakan ibadah haji.[210] Pandangan tentang mulanya ketertarikan masarakat Nusantara untuk menuntut ilmu tidak sepenuhnya benar, sebab pada saat itu jama'ah haji yang *mukim* di Makkah sudah melaksanakan haji tidak sempat pulang secara langsung ke negeri mereka, karena harus menunggu kapal yang akan menuju ke arah timur dari laut Merah, dimana hal ini juga sangat ditentukan oleh arah angin (musiman) dalam perputaran musim tahunan. Oleh karena itu,

[210]Putuhena, *Histografi Haji Indonesia,* (Yogyakarta: LKIS, 2007), *63*

maka wajar kalau mereka harus menunggu dalam waktu agak lama. Kesempatan inilah yang diguakan utuk menimba ilmu pengetahuan agama, khususnya pada ulama' yang berada di *haramain*.

Mereka yang berasal dari Nusantara akan belajar pada ulama yang berasal dari Nusantara, sehingga tidak menutup kemungkinan di antara mereka akan menjadi tokoh agama di daerah masing-masing setelah mereka kembali ke kampung mereka. Setelah mereka sampai di kampung halaman, mereka diangkat menjadi tokoh agama oleh masyarakat setempat.[211] Karena meraka sudah memilki ilmu agama yang mendalam di berbagai bidang, seperti ilmu fiqh, tauhid, dan bahkan ilmu kejayanan (maghrabi), maka mereka menjadi terkenal, yang kemudian ilmu pengetahuan diajarkan kepada murid-muridnya, terlebih lagi apabila mereka memiliki karya tulis yang dapat mengantarkan mereka menjadi orang lebih terkenal dan dikenang.

Menurut Jamaluddin, masyarakat Sasak yang sudah tercatat dalam naskah-naskah Sasak yang berperan sebagai tuan guru dan namanya haji di depan adalah Tuan Guru Bangkol dan Haji Muhammdad Ali. Termasuk yang lainya seperti TGH Umar Buntimba yang diperkirakan telah menunaikan ibadah haji pada

[211]Jamaludin, *Sejarah* ..., h. 117.

pertengahan abad XVIII, muridnya Shaekh Abd al-Ghafur Sumbekah Lombok Tengah (1753-1905), TGH Mustafa Sekarbela (XVIII), TGH Amin Sesela (XVIII), dan beberapa tuan guru yang tercatat sebagai Tuan Guru.[212]

Haji merupakan fenomena yang sangat menarik bagi masyarakat Sasak, karena seorang yang telah menjadi haji, berarti telah memasuki komunitas tertentu, yang mendapat penghormatan lain dari yang tidak berhaji. Biasanya terlebih mereka berada di tempat yang resmi diadakah oleh masyarakat, baik di tingkat desa dan seterusnya. Haji menduduki posisi yang sangat strategis dalam masyarakat Sasak, sehingga sangat pas digandeng keguruan dengan kata *tuan guru*, karena keilmuan yang dimiliki sehingga menjadi Tuan Guru Haji (TGH). Sementara orang yang tidak pernah berhaji, maka tidak disebut dengan Tuan Guru.[213]

Berkaitan dengan hal ini, Azyumardi Azra memberikan sebuah pernyataan bahwa Makkah dan Madinah, atau dikenal dengan sebutan *Al-Haramayn* (dua tanah haram) menduduki posisi istimewa dan Islam dan kehidupan kaum muslim. *Al-Haramayni* merupakan tempat Islam diturunkan kepada Nabi

[212]*Ibid, 118*
[213]*Ibid,*

Muhammad. Makkah merupakan *qiblah*, kearah mana para penganut Islam menghadapkan wajah shalat, dan di mana mereka melakukan ibadah Haji.[214]

Dalam posisinya sebagai sentral ibadah dan ilmu pengetahuan kaum muslim, *al-haramayn*, terutama di seputaran Masjid al-Haram Makkah dan Masjid al-Nabawy Madinah menjadi ramai dikunjungi umat Islam dari berbagai penjuru dunia. Disini, berkumpul para intelektual Muslim-ulama, sufi, filosof, penyair, pengusaha dan sejarawan Muslim bertemu dan saling bertukar pemikiran dan informasi. Jadilah tempat ini semacam *world class university* yang membangun identitas diri pada dua hal mendasar, *pertama,* sebagai pusat pembangunan citra (*brad image*) bagi dunia, dan *kedua* berfungsi sebagai bentuk internalisasi universalitas ajaran Islam; dunia akhirat.

Dengan perannya sebagai *world class universitsy* atau *toward a world class university* menjadi pusat perhatian pendidikan berkelas dunia, yang melahirkan dan memberikan sumbang pemikiran bagi pencitraan Islam yang multidimensional dan transnasional. Maka dan selanjutnya menjadi daya tarik bagi para pecinta ilmu pengetahuan dari berbagai belahan dunia

[214]Azmuyardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII S XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia,* (Jakarta: Prenada Media, 2004), h. 51.

termasuk wilayah Nusantara *wa bi al-khusu* putra-putra Sasak Lombok.[215]

Al-haramain al-Syarifain, khususnya Masjidil Haram seperti disebutkan sebelumnya tidak saja menjadi pusat ibadah (haji) akan tetapi pusat pendidikan tempat berkumpulnya para pencari ilmu agama. Ulama-ulama sasak sejak abad akhir abad XVII dan awal abad XVIII. Kehadiran para wufud/utusan di tempat yang disakralkan segera membangun semacam jaringan yang dijadikan sebagai jejaring ilmiah dam bentuk lingkaran diskusi. Kedekatan mereka secara emosional, etnisitas, maupun lakalitas ke daerah-an dengan berbagai problematika sosial keagamaan[216] yang dihadapinya mengukuhkan jaringan meraka

[215]Adi Fadli, *Intelektualisme Pesantren: Studi Geneologi dan Jaringan Keilmuan Tuan Guru di Lombok,* Makalah AICIS ke-13 Mataram, tidak diterbitkan.

[216]Problematika sosial keagamaan di maksudkan adalah realitas masyarakat bangsa mereka yang dalam keadaan terpuruk baik secara pendidikan, ekonomi, budaya maupun politik. Kekuasaan kolonialisme yang semena-mena dengan dampak kebodohan yang ditimbulkan menjadi tema bahasan yang mampu memperekat kepekaan. Hal ini kemudian mereka lanjutkan ketika mereka pulang ke pangkuan ibu pertiwi, dengan membangun organisasi-organisasi masssa Nahdlatul Wathan oleh KH.Wahab Hasbullah pada tahun 1916 yang kemudian kembangkan menjadi Nahdlatul Ulama (NU) 1924 misalnya. Di lombok muncul ikatan-ikatan alumni *Al-Haramain* melalui saling asih dan asuh (silaturrah) dan juga organisasi massa seperti Nahdlatul Wathan (NW) oelh TGH. Muhammad Zainuddin Abdul Majid.

dalam wujud intensitas dan kuantititas pertemuan yang semakin intens.

Para pencari ilmu (*thullab al-'ilm*) duduk bersama dalam lingkaran sehingga memungkinkan mereka membentuk hubungan yang lebih besar. Sistem belajar duduk berlingkaran dalam satu ruang diskusi yang disebut halaqah. Tradisi halaqah merupakan ciri utama sistem pembelajaran dan jaringan keilmuan yang dipertahankan di seputaran Masjid al-Haram Makkah dan Masjid al-Nabawi Madinah al-Munawwarah. Sistem dimana para murid duduk bersila mengelilingi guru-guru (masyayekh) tanpa menggunakan kursi dan meja juga tidak menggunakan sistem kelasikal (kelas belajar), tidak ada kenaikan tingkat atau kelas yang ada hanya perubahan materi dan sumber belajar. Proses belajar mengajar dalam halaqah ini biasanya diselenggarakan di pagi hari setelah shalat subuh, setelah shalat Ashar, Magrib dan isya'.[217]

Tradisi belajar dalam sistem halaqah yang berkembang pesat yang dalam perspektif alam pikiran Robert Redfield dapat disebut sebagai tradisi besar (great tradition) yang dikembangkan oleh pemikir reflektif, para ahli filsafat, ahli ilmu ketuhanan (tafsir, hadis, tauhid, fiqh), dan sastrawan adalah tradisi yang

[217]Azdyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah* ..., hal. 80.

secara sadar diolah di kelompok-kelompok kajian (majlis al-ta'lim) atau di masjid-masjid dan diwariskan.

Pada uraian sebelumnya tergambar bahwa para Tuan Guru Lombok menganggap Makkah al-Mukarromah merupakan tempat belajar yang paling diidam-idamkan. Karena di tempat tersebut berkumpul para cendekiawan muslim dari berbagai penjuru dunia, termasuk kepulauan Nusantara. Kemudahan dalam mendapatkan ijin belajar dan terdapatnya fasilitas yang memungkinkan mereka berlayar ke tempat ini dan terutama kehausan mereka terhadap ilmu pengetahuan mendorong semangat mereka berangkat beribadah sambil menuntut ilmu. Mereka yang datang tersebut tercatat nama-nama ulama besar seperti; TGH. Umar Batu Timba (abad 18), TGH Mustafa Sekarbela (abad 18), TGH. Mukhtar Sedayu Kediri, TGH. Umar Kelayu dan lain-lainnya.

TGH Umar Kelayu seperti tercatat dalam *manaqib* para tuan guru Lombok adalah ulama yang paling populer dan paling diminati para murid Lombok. Argumen yang paling memungkinkan untuk menjelaskan hal tersebut adalah bahwa TGH. Umar adalah putra sasak yang mengenal baik karakter para penuntut ilmu dari daerahnya. Juga karena TGH. Umar telah bermukim dalam jangka waktu yang cukup

lama di Makkah yang memungkinkan telah terjalinnya komunikasi yang intensif dengan tokoh-tokoh yang paling berwibawa. Lesensi dan rekomendasinya akan lebih mudah. Dan yang terpenting adalah bahwa TGH Umar memiliki kedalaman ilmu dan cakrawala keislaman dan kedaerahan. Ia mengarifi kondisi lokal (Sasak Lombok) dalam mengemasi metode dan teknik dakwah (thuruq al-da'wah) maupun pendesainan dan penyeleksian materi seperti penguatan pemahaman al-Qur'an dan Hadis, aqidah dan fiqh, juga ilmu-ilmu alat (bahas arab) di tengah-tengah masyarakat yang masih terbelakang dan berkeyakinan sinkritis.

Selain tokoh lokal seperti TGH Umar Kelaya yang disebutkan sebelumnya, para *Thullab al-'ilm* mendatangi ulama-ulama Nusantara yang juga membangun kelas-kelas *halaqah*. Mereka seperti Syaekh Abdul Karim Banten. Syaekh abdul karim adalah penerus dan atau pelanjut dari syaekh Khatib Sambas yang mempertemukan dua aliran tarekat; Qadiriyah dan Naqsabandiyah. Forulasi yang melahirkan Tarekat Qadiriyah wa Naqsabandiyah ini, halaqah syaekh abdul karim dipadati oleh ulama-ulama Nusantara termasuk Sasak Lombok. Di antara mereka adalah tiga serangkai; Tuan Guru Haji Amin Pejeruk, Tuan Guru Haji Muhammad sidiq karang kelok dan tuan guru

haji Muhammad ali sakra. Termasuk tuan guru haji Muhammad shaleh lopan. Dari para tuan guru inilah tarekat ini keudian tersohor di gumi sasak Lombok.

Mereka ini telah menyebarkan ajarannya ke hampir semua semua ulama dan lapisan masyarakat lombok. Tidak sekedar itu, para ulama yang mengajarkan tarekat qadiriyah wa naqsabandiyah ini menjadi motor-motor penggerak perlawanan terhadap kekuasaan kerajaan karang asem bali. Seperti tuan guru haji muhammad ali sakra, tgh. Muhammad shaleh lopan, tgh. Bangkol, tgh. Mali bin tgh. Abdul hamid dan murid-murid setia mereka. Jaringan yang mereka bangun bukan sebatas jaringan yang bersifat sosio-organis (dalam bentuk ajaran tentang-amalan dan atau zikir dengan berbagai rangkaiannya yang dijadikan sebagai latihan ruhani (riyadhah *ruhaniayah*)), tetapi bergerak memasuki jaringan yang bersifat sosio-kultural sebagai wadah pengorganisasian massa untuk membangun kekuatan masyarakat bawah (gressroot) melalui lembaga pendidikan dan sosial pendidikan bahkan menjadi jaringan yang bersifat sosio-politis sebagai wadah yang berlangsung secara gradual seiring dengan realitas dan kebutuhan masyarakat secara umum. Muncul perlawanan sabilillah yang dikomandani oleh mursyid-

mursyid tersebut adalah bukti dari kepedulian mereka memperjuangkan hak-hak umat.

Tokoh dan ulama lain yang ramai didatangi para ulama asal Lombok adalah Syaekh Mustafa al-Afifi yang pakar dalam bidang hadis Nabi, Syaekh Syu'ab al-Magriby seorang ulama yang diakui memilki keahlian dalam berbagai bidang ilmu dan terutama ilmu-ilmu bahasa arab (nahwu, saraf, balaghah, 'arudh), syaekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi seorang ulama pembela mazhab Syafi'i yang menentang keras ajaran yang dianggap menyimpang dari syari'at Islam.

Tokoh lain yang menginspirasi para ulama nusantara untuk berjihad melawan kaum kafir adalah Syaekh Abdul Shamad al-palembani. Motivasi yang diberikan al-Palembani dituangkan dalam karya monumentalnya *Fadhail al-Jihad* juga dalam surat-surat yang ditulis kepada para penguasa (penjajah) dan para pangeran Jawa untuk melakukan perang suci melawan kaum kafir.[218] Sikap yang sama juga diperlihatkan oleh Syaekh Daud al-fatani yang memperkokoh konsep jihadnya dengan gagasan negara Islam. Negara Islam (*dar al-Islam*) harus berdasarkan al-Quran dan hadis, jika tidak, maka ia akan dinamakan negara kafir (dar al-kufr). Dalam memberikan perlindungan atas Islam dan

[218]Azra, *Jaringan ..*, h. 360

kaum Muslim, maka adalah kewajiban penting (fardh al-ayn) bagi setiap Muslim untuk berjihad melawan orang-orang kafir (kafr al-harby). Jika sebuah negara Islam diserang dan dicaploki orang kafir, kaum Muslim wajib memerangi mereka sampai meraih kembali kemerdekaan.[219]

Secara mazhab, terlihat bahwa para Tuan Guru Lombok sangat mengutamakan pelaksanaan ajaran Islam menurut Mazhab Imam Syafi'i. Pengaruh mazhab ini diperkirakan masuk ke Lombok melalui Sumbawa sejak abad ke 17. Mereka para ulama tersebut, mendalami dasar-dasar dan praktek mazhab syafi'iyah dari para ulama pembela mazhab tersebut. Ada beberapa argumen yang bisa dijadikan untuk menjelaskan kecendrungan tersebut; pertama, menekankan persamaan hak dan drajat. Bahwa sosio kulutral telah membedakan manusia berdasarkan keturunan, warna kulit dan bahasa serta kedudukan. Syariat agama yang disyariatkan untuk mewujudkan kemaslahatan. Kedua, adanya prinsip meniadakan kesempitan. Bahwa hukum yang dibebankan kepada manusia berada pada batas yang sanggup dikerjakan manusia. Cara untuk menghilangkan kesempitan

[219]*Ibid*, h. 355

tersebut adalah dengan memberikan rukhsah (peringatan) secara hukum.

Kedua alasan utama di atas, berangkat dari realitas masyarakat Sasak yang tertekan baik secara sosial maupun politik. Masyarakat yang pola keyakinan banyak dipengeruhi oleh ajaran animisme dan dinamisme. Sementara itu secara sosio-politik sedang dikuasai oleh kerajaan bali yang banyak memberi tekanan dan intimidasi.

Sisi lain yang menarik diangkat sebagai sebuah analisis adalah bahwa sejak awal telah muncul kelompok diskusi teman sebaya dan seperguruan dan atau hubungan senior dan yunior yang dialami di Masjidil Haram tetap dipertahankan setelah para tuan guru tersebut kembali ke tanah air. Maka istilah "Guru muda" atau "Guru Bajang" menjadi istilah yang berkembang baik ketika mereka berada di tanah Haram maupun di daerah tetap dipertahankan. Seperti hubungan akrab dalam nuansa saling *ta'zim* (saling hormat) antara TGH. Mustafa Sekarbela dengan TGH. Umar Kelayu. Tgh. Umar sangat menghormati tgh. Mustafa Sekarbela karena beliau adalah guru ngjinya di Lombok yang seara umur lebih senior. Demikian juga TGH. Mustafa Sekarbela sangat menghormati TGH. Umar karena keluasan ilmu dan ke-tawaadhua'an-

nya walaupun secara umur lebih muda. Contoh lain adalah seperti penunjukan TGH. Muhammad Shaleh Chambali kepada muridnya yang bernama TGH. Turmuzi untuk memimpin halaqah pengajian di *krebung* nya. Pola hungan tersebut berlanjut dalam bentuk yang lebih besar antara TGH. Muhammad Rais sekarbela dengan tgh. Shaleh chambali bengkel serta tgh. Zainuddin abdul madjid banyak melakukan diskusi.

Ada beberapa nama tuan guru terkenal dan menjadi awal-awal ke-tuanguru-an masyarakat sasak sebagai genealogi keilmuan keagamaan, yaitu:[220]

1. TGH. Umar Buntibe (abad 18) yang melakukan dakwah di daerah Lombok bagian Selatan, Penujak yang makamnya di Tiwu Biras Praya.
2. Tuan guru haji Umar (kelayu) yang lahir pada tahun 1200 Hijriyah
3. Tuan Guru Haji sidik dari karang kelok
4. Tuan guru muhammad saleh (Lopan) awal abad ke XX M.
5. Tuan Guru Haji Ali Batu (sakra)

[220]*Ibid.*, 227

6. Tuan Guru Haji Mustafa (Kotaraja) adalah seorang tokoh penyebar agama dimasa penjajahan Belanda. Pada saat itu banyak terdapat orang-orang Bali yang berdomisili di Kotaraja.
7. TGH. Badarul Islam (Pancor) adalah salah satu tokoh yang sangat kharismatik. Beliau banyak memebrikan pengajian dan murid-muridnya pun banyak yang berasal dari berbagai tempat di Bumi Sasak
8. TGH. Muhammad Saleh Hambali (Bengkel)
9. TGH. Muhammad Mutawalli Yahya Al-Kalimi (Jerowaru)
10. TGH. Muhammad Rais Sekarbela
11. TGH. Muhammad Zaenuddin Abdul Majid (Pancor)
12. TGH. Mahsun (Masbagik) TGH. Abdul Hamid.[221]
13. TGH. Ibrahim al-Khalidi (kediri)
14. TGH. Najamudin (Praya)

[221]Salah seorang tuan guru yang berjasa besar dalam pengembangan Islam di kawasan Pagutan dan sekitarnya pada abad ke-19. Kini kelurahan Pagutan masuk ke daerah Kota Mataram. Untuk mengenang jasa beliau maka masjid di kelurahan Pagutan dinamakan dengan masjid al-Hamidy.

D. Peran Sosial Tuan Guru: Penegasan Identitas Keislaman dan Kesasakan

Kesempatan menunaikan ibadah haji ini telah dimanfaatkan oleh masyarakat Lombok untuk membangun kembali militansi keberagamannya sekaligus mempertegas identitas ke-Islamannya sekembalinya ke kampung halaman. Di samping berhaji, mereka berguru kepada pemimpin-pemimpin agama di Makkah serta berkomunikasi dengan masyarakat Islam dari berbagai belahan dunia, termasuk dari Indonesia (Kepulauan Nusantara).

Di Lombok sendiri pada tahun 1891 kembali pecah peperangan yang menentang kekuasaan Kerajaan Mataram. Kali ini dipelopori kalangan masyarakat biasa, namun mempunyai posisi sosial yang signifikan karena pemahaman agamanya. Ia adalah Tuan Guru Haji Ali Batu. Tuan Guru Haji Ali Batu memimpin pemberontakan ini sampai 1892. Pertempuran-pertempuran yang dipimpinnya berlangsung di Kopang, Mantang dan Sekitarnya karena raja yang berkuasa saat itu, anak Agung Ngurah Ketut Karang Asem, menggerakkan pasukannya keluar jauh dari Cakranegara.

Kendati pada akhirnya Tuan Guru Haji Ali Batu tewas di dalam pertempuran tersebut, tidak urung peperangan ini telah mengobarkan semangat jihad

yang lebih besar lagi untuk menentang kekuasaan yang dianggap lalim. Tentang pemberontakan ini, menurut van de Kraan (1980) yang mengutip pokok-pokok pembahasan Neeb dan Asbeck Bruse pada tahun 1897, yang menulis sebagai berikut:

Pada tahun 1891 orang Muslim dari suku Sasak di Lombok memberontak terhadap pemerintahan Raja Bali di pulau mereka (Anak Agung Ngurah Ketut Asem). Perlawanan ini sangat dahsyat. Berbeda dengan yang sebelumnya, pemberontakan kali ini tidak dapat dipadamkan. Pemberontakan ini telah menyebabkan berakhirnya satu setengah abad kekuasaan Bali di Pulau Lombok dan mengundang Belanda.[222]

Sepeninggal Tuan Guru Haji Ali Batu, kepemimpinan dipegang oleh murid-muridnya, seperti Haji Abdurrahman (Kopang) dan Haji Husen (Sumbek), tetapi mereka rupanya kurang memiliki kharisma sebagaimana gurunya.

Martin van Bruinessen menguraikan lebih lanjut bahwa, tidak seorang pun dari mereka ini mampu mengisi kekosongan yang ditinggalkan oleh wafatnya Tuan Guru Haji Muhammad Ali. Namun, ada seorang guru lain yang memang berhasil mengambil alih kedudukannya yaitu Guru Bangkol. Tampuk pimpinan Ali kemudian diambil

[222]Fathurrahman Zakaria, *Ibid.,* h. 118-119

oleh Guru Bangkol Praya. Karena itulah, pemberontakan lanjutan ini disebut Congah Praya.

Guru Bangkol, cukup berwibawa, karena sikapnya yang tidak kenal kompromi dalam pemberontakan dan juga karena hidupnya yang saleh sepenuhnya dibaktikan untuk amalan-amalan kesufian. Dialah yang menjadi pemimpin utama orang sasak setelah wafatnya Haji Ali. Peranan tarekat dalam pmeberontakan Sasak ini sangat menonjol. Kepatuhan kepada seorang syeikh tarekat menyebabkan para bangsawan dapat mengatasi persaingan yang biasa terjadi di antara mereka; tarekat menyediakan jaringan organisasi yang memungkinkan adanya koordinasi dalam menunjukkan bahwa ia memang bangkol (mandul), tidak mempunyai anak, sesuatu yang menyakitkan dan memalukan bagi seorang Sasak. Namun ia disapa akrab dengan nama Mamiq Ismail, karena beliau mempunyai seorang anak angkat yang bernama ismail.[223]

Rangkaian pemebrontakan yang dimotori oleh kaum tarekat ini telah mendorong Belanda masuk dan melakukan intervensi sehingga dapat menaklukan Kerajaan Mataram Karang Asem pada tahun 1895. Satu hal yang agak jelas dari perkembangan Islam wilayah

[223]Martin van Bruinessen, sebagaimana dikutip dari Fathurrahman Zakaria, *Ibid,* h. 121-122

ini adalah bahwa Islam telah lahir sebagai kekuatan baru yang cukup diperhitungkan, bahkan oleh Belanda sekalipun. Dan corak Islam pada periode ini sangat didominasi oleh tarekat (sufisme).

Perlawanan yang dimotori oelh penganut tarekat Naqsabandiyah menyadarkan Belanda sebagai penguasa baru di Pulau Lombok bahwa terdapat kekuatan pribumi yang setiap saat akan melakukan pemberontakan terhadap kekuasaan baru ini. kesadaran ini menyebabkan Belanda melakukan gerakan perburuan terhadap tokoh-tokoh tarekat. Kebijakan refresif yang diterapkan Belanda ini menyebabkan tokoh-tokoh tarekat turun ke jalan melakukan pemberontakan, dipimpin oleh Raden Wirasasih dan Mamiq Mustiadji.

Pemberontakan ini berawal dari Desa Gandor, Labuhan Haji pada tahun 1897, sehingga terkenal dengan sebutan Pemberontakan Gandor.[224] Pemberontakan ini oleh pihak Belanda desebut sebagai sebuah perlawanan yang dilakukan oleh orang-orang Lombok yang merupakan refleksi dari suatu "seruan untuk melakukan perang suci dengan tema-tema keagamaan untuk melawan orang-orang kafir dan setan."

Betapapun pada akhir pemberontakan ini dapat dipadamkan Belanda, namun gerakan tarekat justru

[224]*Ibid., h. 135*

berkembang pesat dengan adanya halaqah-halaqah pengajian di beberapa tempat, seperti halaqah majelis zikir Tuan Guru Haji Muhammad Amin di Pejeruk, Tuan Guru Haji Muhammad Sidik di Karang Kelok, Tuan Guru Haji Muhammad Arsyad di Getap, Tuan Guru Haji Munawar di Gebang, Tuan Guru Muhammad Munir di Karang Bedil, dan sebagainya.[225]

Perkembangan tarekat yang begitu pesat di Pulau Lombok menunjukkan bahwa fenomena ini sebagai bentuk perlawanan kultural masyarakat terhadap penjajah Belanda yang *notabene* adalah non-Muslim dan sebagai penjajah yang mengeksploitasi sumber-sumber kekayaan alam Pulau Lombok.

Di samping fenomena tarekat, tingkat keberagaman masyarakat juga cukup tinggi. Ini bisa dilihat dari jumlah anggota masyarakat yang menunaikan ibadah haji dan belajar ke Tanah suci Makkah. Pada tahun 1905-1914 tercatat jumlah jama'ah haji Indonesia sebanyak 15.390 orang, jamaah yang berasal dari Sunda Kecil (Baca: Pulau Lombok) tercatat sebanyak 438 orang (23%).[226]

Selanjutnya gelombang kepulangan para jama'ah haji dan para pelajar yang menuntut ilmu di Makkah

[225] *Ibid.*, h. 142-144
[226] *Ibid.*, h.145

membawa dampak yang cukup signifikan bagi transformasi dakwah Islamiyah di Pulau Lombok. Pada titik ini, terjadi perubahan orientasi dan corak keberagamaan di Pulau Lombok, yakni dari sufisme an sich menjadi corak Islam yang berwajah Islam Ahlus Sunah wal Jama'ah. Tokoh-tokoh ulama yang beraliran sunni, antara lain: Tuan Guru Haji Mustafa Sekarbela dan Tuan Guru Haji Abdul Hamid Pagutan di Lombok Barat, serta Tuan Guru Haji Umar Kelayu di Lombok Timur. Pada generasi berikutnya, muncul nama-nama seperti: Tuan Guru Haji Badarul Islam Pancor, Tuan Guru Lopan, Tuan Guru Haji Saleh Hambali Bengkel, dan Tuan Guru Haji Abdul Karim Kediri.

Penyebaran dakwah para tuan guru ini dilakukan dengan mendirikan pondok-pondok pesantren dan pengajian-pengajian masjid, suaru dan langgar. Tercatat pada tahun 1872, tuan guru haji Abdul Hamid mendirikan Pondok Pesantren Nurul Quran di Pagutan. Pondok ini diklaim sebagai pondok pesantren tertua di Pulau Lombok. Selanjutnya pada tahun 1924, tuan guru Haji Abdul karim mendirikan pondok pesantren di kediri, lombok barat. Di samping dua pondok pesantren tersebut, terdapat juga pondok pesantren yang didirikan oleh Tuan Guru Haji Umar di Kelayu, Lombok Timur.

Corak pondok pesantren ini masih sangat tradisional. Para santri mengaji secara kolektif di depan gurunya secara sorongan dan nyaris tanpa program pengajaran yang teratur dan terencana. Mata pelajaran yang diajarkan pun beragam, mulai dari akidah, fiqh dan akhlaq. Sebagian menggunakan kitab-kitab berbahasa Arab, dan sebagian lagi menggunakan kitab-kitab berbahasa Melayu yang bertuliskan huruf Arab ini justru masih populer di kalangan masyarakat biasa yang tidak tergolong pemimpin agama. Kitab-kitab seperti *masail*, *perukunan, bidayah,* hingga *sabil al-muhtadin* cukup akrab bagi mereka.

Pada generasi berikutnya, lahir seorang pemuda yang kelak menjadi tokoh ulama kharismatik di Pulau Lombok. Ia adalah TGH. Muhammad Zainuddin Abdul Majid. Ia pernah belajar dan *nyantri* di pondok pesantren Tuan Guru Haji Umar Kelayu dan tuan guru-tuan guru lokal yang lain di Pulau Lombok, sebelum melanjutkan studinya ke Madrasah Ash-Shaulatiyah di Makkah.

E. Relasi Agama dan Adat: Akulturasi Timbal Balik

Ada tiga istilah yang menunjukkan pengertian agama, yaitu agama itu sendiri, *religi*, dan istilah *din*.[227]

[227]Hasan Shadily, *Ensiklopedi Indonesia,* [Jakarta: Ichtiar Baru

Secara etimologis, pengertian agama yang berasal dari bahasa Sansekerta terdiri dari *a = tidak,* dan *gam = pergi,* berarti tidak pergi, tetap, statis, sudah ada sejak lama, menjadi tradisi, diwarisi secara turun temurun. Agama dari kata gam berarti kitab suci, tuntunan, atau pedoman. Maka agama adalah ajaran yang berdasarkan kitab suci, suatu yang dijadikan pedoman atau pegangan hidup manusia.[228] Adapula pengertian lain, agama, dari kata a = tidak, gama = kacau, jadi agama adalah suatu sistem keidupan yang tertib, damai, dan tidak kacau.[229]

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa agama adalah suatu ajaran yang sudah ada sejak dahulu, diwarisi secara turun temurun yang berfungsi sebagai pegangan dan pedoman hidup yang bersumber dari kitab suci agar kehidupan manusia menjadi damai, tertib dan tidak kacau.

Secara terminologis, pengertian agama adalah equivalent [sama] dengan pengertian religi dalam bahasa-bahasa Eropa, dan istilah din dalam bahasa Arab. Istilah religi berasal dari kata religie dalam bahasa Belanda, atau religion dalam bahasa Eropa lainnya,

---

Van Hoeve, 1989], h. 104-105

[228]Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspek,* [Jakarta; UI Press, 1979], h. 9-11

[229]Endang Saifuddin Anzhari, *Pokok-Pokok Pikiran Tentang Islam,* [Jakarta: Usaha Enterprises, 1976], h. 109.

seperti Inggris, Prancis, dan Jerman, yang bersumber dari bahasa Latin: Lerigare [re berarti kembali, lerigare artinya terikat atau ikatan].

Dengan demikian, istilah religi dapat diartikan bahwa agama adalah sebuah sistem kehidupan yang terikat oleh norma-norma atau peraturan-peraturan, sedangkan norma atau peraturan yang tertinggi adalah norma tau peraturan yang berasal dari Tuhan. Teligion juga dapat berarti sebagai earnest observance of ritual obligation and an inward spirit reference.[230]

Agama dalam pengertian Glock & Stark, sebagaimana dikutip Djamaludin Ancok,[231] adalah sistem simbol dan keyakinan, sistem nilai dan perilaku yang terlembagakan, yang semuanya itu berpusat pada persoalan-persoalan yang dihayati sebagai yang paling maknawi.

Sedangkan Robert H. Thouless mendefinisikan Religion adalah sikap dan penyesuaian diri terhadap dunia yang mencakup acuan yang menunjukkan

[230]The American Heritage Concise Dictionary, *Microsoft Encarta 97 Encyclopedia,* [Hougthon Mifflin Company, 1994], Third ed. Copyright.

[231]Djamaluddin Ancok, *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problema-problema Psikologi,* [Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001], h. 77

lingkungan yang lebih luas daripada lingkungan dunia fisik yang terikat ruang dan waktu.[232]

William James berpendapat bahwa agama sebagai perasaan, tindakan, dan pengalaman-pengalaman manusia masing-masing dalam 'keheningannya'.[233] Kesadaran keagamaan berdasarkan pengalaman subuektif, ada tiga ciri yang mewarnai agama, yaitu pertama, pribadi, agama sebagai hal yang amat pribadi sesuai dengan kenyataan sepenuhnya; kedua, emosionalitas, sebagai hakikat agama yang baik dalam bentuk emosi maupun dalam perilaku yang didasarkan atas perasaan keagamaan; dan ketiga, keanekaragaman dalam pengalaman keagamaan.[234]

Selanjutnya lebih jauh, Anthony Giddens menjelaskan bahwa agama terdiri dari seperangkat simbol, yang membangkitkan perasaan tak takzim dan khidmat, serta terkait dengan pelbagai praktek ritual maupun upacara yang dilaksanakan oleh komunitas pemeluknya.[235] Sebagai sebuah sistem makna, maka agama memberikan penjelasan dan interpretasi

---

[232]Robert H. Thouless, Pengantar Psikolgi Agama, [Jakarta: CV. Atisa, 1988], h. 10.

[233]Robert W. Crapps, *Dialog Psikologi dan Agama Sejak William James Hingga Gordon W. Allport*. [Yogyakarta: Kanisius, 1993], h. 17

[234]*Ibid.,* h. 148 -152

[235]Anthony Giddens, *Sociology,* [Cambridge: Polity Press, 1989], h. 452.

tertentu atas berbagai persoalan, dan menjadikan beberapa persoalan lainnya tetap sebagai misteri. Agama memberikan jawaban atas pertanyaan tentang asal-usul alam semesta dan manusia dalam kehidupan, kematian dan hidup sesudah mati dalam konsep-konsep yang bernuansa keghaiban. Oleh karena itu Geertz[236] berpendapat bahwa keyakinan keagamaan menetapkan tatanan tertib sosial dan memberikan makna bagi dunia dengan refrensi pada wilayah transendental. Ini berarti penjelasan dan makna yang melekat dalam agama melampaui keterbatasan pikiran dan logika manusia. Giddens menambahkan bahwa selalu ada 'obyek' tertentu yang makhluk supra natural yang eksistensinya terletak di luar jangkauan indera manusia yang mendatangkan perasaan takjub. Obyek supranatural itu dapat berupa "suatu kekuatan ilahiyah atau personalisasi pada dewa".[237] Dalam islam, kekuatan ilahiyah itu adalah Allah SWT. Sedangkan dalam Hinduisme makhluk supranatural yang dipuja satu namun manifestasinya banyak, seperti dewa, arwah para leluhur, dan kekuatan supranatural lainnya.

Disamping itu agama juga menetapkan "petunjuk-petunjuk moral" yang mengontrol dan membatasi tindak

[236]Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures,* [New York: Basic Books, 1973],.

[237]Anthoni Giddens, *Op.Cit.,*

tanduk para pemeluknya.[238] Agama memberlakukan berbagai pranata dan norma serta menuntut agar para penganutnya bertingkah laku menurut pranata dan norma yang telah digariskan tersebut. Tujuannya adalah mengarahkan dan menuntun para pengikutnya pada jalan yang benar, jalan yang membimbing mereka menuju keselamatan.

Berdasarkan beberapa pengertian agama tersebut terlihat bahwa para ahli berbeda pendapat, behkan hampir mustahil untuk dapat mendefinisikan agama yang dapat disepakati semua kalangan. Oleh karenanya, menurut Anis Malik Thoha, setidaknya ada tiga cara pendekatan dalam pendefinisian agama, yaitu segi fungsi, institusi, dan substansi.

Para ahli sejarah, cenderung mendefinisikan agama sebagai suatu institusi historis. Para ahli di bidang sosiologi dan antropologi cenderung mendefinisikan agama dari sudut fungsi sosialnya. Pakar teologi, fenomenologi, dan sejarah agama melihat agama dari aspek substansinya yang sangat asasi yaitu sesuatu yang sakral. Pada hakikatnya ketiga pendekatan itu tidak saling bertentangan, melainkan saling menyempurnakan dan melengkapi.[239]

---

[238]*Ibid.*

[239]Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis:* [Depok: Perspektif, 2005], h. 13-14.

Sementara istilah din berasal dari bahasa Arab, yang antara lain dapat diartikan sebagai: kebiasaan atau tingkah laku, seperti dalam surat [Q.S. 6:156, 25: 12, 109:6]; jalan, peraturan atau hukum Allah [Q.S. 12: 76]; ketaatan atau kepatuhan [Q.S. 16: 52],; balasan yang setimpal atau adil [Q.S. 1: 3, 51: 6, 82: 17].

Dengan demikian, maka dapat dirumuskan bahwa agama adalah kebiasaan atau tingkah laku manusia yang didasarkan pada jalan, peraturan atau hukum Allah, yang apabila ditaati atau dipatuhi, maka pemeluknya akan memperoleh balasan yang setimpal atau adil. Di dalam Al-Qur'an istilah din digunakan baik untuk agama islam maupun agama lainnya termasuk agama leluhur kaum Quraisy, seperti ungkapan dalam Q.S. 109: 6, 48: 28, dan 61: 9. Istilah din menjadi khusus bagi agama Islam yang dibawa Nabi Muhammad SAW, jika dihubungkan dengan kata-kata: *Alla, al-Haqq, al-Qayyim, al-Khalish,* menjadi: *Din Allah, Din al-Haqq, Din al-Qayyim, Din al-Khalish.*[240]

Kata adat, berasal dari bahasa Arab, yaitu: addah, secara literal sinonim dengan kata urf yang berarti kebiasaan, adat atau praktek. Sementara arti kata 'urf sendiri adalah "sesuatu yang telah diketahui".[241] Dari

[240]E. Hasan Saleh, *Studi Islam,* [Jakarta: ISTN, 1998], h. 30-31

[241]Muhammad Musthafa Syalabi, *Ushul al-Fiqh al-Islami,* [Beirut: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1986], h. 313-315.

makna etimologis ini dapat dipahami, bahwa adat mengandung arti pengulangan atau praktek yang sudah menjadi kebiasaan, yang dapat dipergunakan, baik untuk kebiasaan individual [*'ada fardliyah*] maupun kelompok [*'adah jama'iyyah*]. Sementara 'urf diartikan sebagai praktek yang terjadi berulang-ulang dan dapat diterima oleh seseorang yang berakal sehat. Oleh karena itu, berdasarkan arti ini, 'urf lebih merujuk kepada suatu kebiasaan dari sekian banyak orang dalam suatu komunitas masyarakat, sementara adat lebih berhubungan *dengan* kebiasaan sekelompok kecil tertentu saja dalam masyarakat.

Adat umumnya mengacu pada konvensi yang sudah lama ada, baik yang sengaja diambil atau akibat dari penyesuaian yang tidak sengaja terhadap keadaan, yang dipatuhi dan sangat meninggikan perbuatan atau amalan.[242]

Pada awalnya, Islam datang dalam bentuknya yang a-historis (doktrin Tuhan dalam bentuk wahyu), bersentuhan dan "berinteraksi" dengan budaya masyarakat Arab, maka terjadilah akulturasi timbal balik,[243] dan muncullah tradisi Islam Arab (Islam

[242]Levy, R., *The Social Structure of Islam,* [London: Cambridge University Press, 1957], h. 248

[243]Islam sebagai satu sistem nilai memberi umpan kepada budaya dengan memberi bentuk dan warna tertentu, sebaliknya sistem

Historis). Dalam hal ini, islam yang a-historis menjadi substansi, core atau inti yang menyinari budaya atau tradisi Islam Arab. Sementara budaya atau tradisi Arab setelah berinteraksi dengan ajaran Islam, merupakan perwujudan dari konfigurasi Islam untuk yang pertama kalinya.

Islam dalam bentuk wahyu Allah, dipahami dan dilaksanakan untuk pertama kalinya oleh Rasulullah SAW. Bersama para sahabatnya dalam konteks sosial-budaya masyarakat Arab. Nilai-nilai Islam ditrasformasikan ke dalam struktur masyarakat Arab. Nilai-nilai Islam ditransformasikan ke dalam struktur masyarakat Arab oleh Rasulullah SAW. (Q.S. al-Nahl, 16: 44, 64) dengan memberi penjelasan dan contoh aplikasinya sesuai dengan tuntunan situasi, kondisi, dan tradisi masyarakat Arab pada waktu itu (Q.S. al-Syu'ara, 26: 195). Rasulullah SAW. Bersabda: *"Sesungguhnya para nabi, demikian pula aku, diperintahkan untuk berkomunikasi (berintraksi) dengan masyarakat sesuai dengan cara pandang dan kemampuan berpikirnya"*[244]

---

budaya yang ada, hampir tidak bisa dihindari, memberikan umpan balik kepada Islam dengan memberikan peluang untuk tumbuh-berkembangnya pandangan , pemahaman, pengamalan keagamaan dalam corak tertentu pula.

[244]Khutsyamah ibn Sulayman. *Min Hadis Khutsaymah ibn Sulayman al-Qurasyiyyi* (Pentahqiq: Umar 'Abd al-Salam), (Bayrut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1400/1980), h.74.

Ketika sebuah agama mengalami penyebaran meluas ke berbagai belahan dunia, ketegangan yang berpusat pada hubungan agama dengan diversitas kultural akan muncul. Ketegangan dimaksud berangkat dari proses perubahan (*proses of conversion*) yang menimpa sejarah agama di masyarakat lingkungan baru tesebut. Melalui teorinya Melintasi Batas Kultural (*cultural cultural boundaries*), John R Bowen[245] menegaskan bahwa proses konversi dimaksud menuntut dua hal penting. *Pertama,* 'penerjemahan' elemen-elemen keagamaan dari sebuah bahasa dan budaya asal munculnya agama tersebut kepada sebuah bahasa dan kultur baru. *Kedua,* 'penyesuaian diri' agama dimaksud dengan lingkungan baru.

Dengan demikian, ketika berhasil mengundang ketertarikan penganut secara luas, agama akan menjalani proses melintasi batas kultural dengan melibatkan tiga hal penting di atas: konversi, penerjemahan, dan penyesuaian diri. Ketiga proses melintasi batas kultural tersebut memunculkan ketegangan yang kuat pada tataran teologis. Ketegangan tersebut terjadi dalam menangkap dan memelihara pesan inti agama, termasuk praktik keagamaan. Maka, gagasan-gagasan seperti ortodoksi dan ortopraksi selalu diusung dalam

[245]John R Brown, *Religius in Practice,* (tp. 2002), h. 164.

merespons pertautan antara agama dan tradisi lokal suatu masyarakat.[246]

Pola reinterpretasi Islam dengan menggunakan tradisi lokal di atas kemudian memunculkan apa yang dinamakan sinkretisme. Menurut Bowen, sinkretisme berarti percampuran antara dua tradisi atau lebih, dan terjadi manakala masyarakat mengadopsi sebuah agama baru dan berusaha membuatnya tidak bertabrakan dengan gagasan dan praktik kultural lama. Proses percampuran tersebut biasanya melibatkan sejumlah perubahan pada tradisi-tradisi yang diikutsertakan.[247]

Hasil interaksi budaya menurut Mochtar Naim[248] bisa bermacam-macam, tergantung kepada kuat atau lemahnya budaya yang datang dan menanti. Juga tergantung pada serasi atau tidaknya corank budayanya masing-masing. Percampurannya bisa bercorak sinkretik atau sintetik.[249] Namun, baik sinkretik maupun sintetik, sebagai sebuah proses sosial, kedua-duanya bersifat relatif.

---

[246]Akhmad Muzakki, "Islam dan Lokalitas", artikel *Media Indonesia,* edisi Juma, 21 Februari 2003

[247]Brown, Religion ..., h. 170

[248]Artikel di *Republika* ..., h. 170

[249]Jika budaya yang menanti lebih kuat dan lebih tinggi daripada budaya yang masuk, maka proses akulturasi yang terjadi adalah lebih bercorak sintetik. Sebaliknya jik budaya yang masuk lebih kuat dan lebih tinggi, maka proses akulturasi yang terjadi lebih bercorak sinkretik.

Peluang untuk terjadinya akuturasi timbal balik, antara Islam dan budaya lokal secara umum, diakui oleh Islam itu sendiri sebagaimana yang dinyatakan al-Qur'an dan al-Sunnah. Khusus dalam wilayah hukum, semenjak proses penafsiran hukum (istinbanth al-ahkam), budaya lokal terakomodasikan dalam satu kaidah ushul, yang biasa disebut dengan al-'urf, sampai penerapannya (tathbiq al-ahkam), budaya lokal terakomodasikan dalam salah satu kaidah fiqh (al-qawaid al-kulliyah al-khams), yaitu al-adah muhakkamah. Akan tetapi, sesuai dengan batasan dan ruang lingkup-nya, hukum hanya berkompeten dalam wilayah perbuatan lahiriyah (zhahir), maka baik al-'urf maupun al-adah al-muhakkamah, hanya bisa digunakan untuk penyelesaian kasus-kasus tradisi lokas yang bersifat material saja, bukan untuk tradisi yang non-material. Kedua kaidah tersebut hanya dapat digunakan dalam kasus hukum al-adat (al-mu'amalat), bukan bidang ibadah ataupun 'aqidah.

Sedangkan kebudayaan yang dimaksud di sini (baca: tradisi keagamaan) adalah budaya sebagai *a sistem of logically-related symbols and meanings,* yang menyangkut simbolisasi agama dalam bentuk budaya spiritual atau sistem simbolnya itu sendiri yang menjelma dalam bentuk kesenian, upacara adat, mitos, bela

diri dan pengobatan tradisional. Budaya atau tradisi lokal dalam batasan inilah yang masih meninggalkan persoalan, yang setelah berinteraksi dengan Islam, sangat menonjol citra keislamannya, hampir-hampir sudah tidak nampak lagi unsur-unsur dari kepercayaan lama, paling tidak yang dapat dilihat dan disimak. Islam sama sekali tidak menuntut para penganutnya untuk tampil serba beda dengan keumuran masyarakat (idiokrasi). Rasulullah sendiri diutus dengan budaya Arab, namun juga sebaliknya, Islam tidak begitu saja menerima budaya lokal. Ada semacam proses seleksi yang antara lain melalui desakralisasi secara evolutif. Islam menentang keras tradisionalisme: sikap yang secara apriori memandang bahwa tradisi leluhur selalu dan pasti baik yang karenanya harus diikuti dan dilestarikan [Q.S. al-Zukhruf, 43: 23-24]. Tetapi juga sebaliknya, tidak secara apriori menentang tradisi. Islam mengharuskan bersikap kritis terhadap tradisi [Q.S. al-Isra, 17: 36]. Dengan sikap kritis inilah menjadi salah satu unsur terjadinya transformasi sosial-budaya suatu masyarakat yang bersentuhan dengan ajaran Islam. Kemajemukan dan keragaman dalam masyarakat, harus ditujukan ke arah terciptanya kesatuan masyarakat dan budaya, yakni masyarakat dan budaya Islam.

Agama dan budaya merupakan dua unsur penting dalam masyarakat yang saling mempengaruhi. Ketika ajaran agama masuk dalam sebuah komunitas yang berbudaya, akan terjadi tarik menarik antara kepentingan agama di satu sisi dengan kepentingan budaya di sisi lain. demikian juga halnya dengan agama Islam yang diturunkan di tengah-tengah masyarakat Arab yang memiliki adat-istiadat dan tradisi secara turun-temurun. Mau tidak mau dakwah Islam yang dilakukan Rasulullah harus selalu mempertimbangkan segi-segi budaya masyarakat Arab waktu itu. Bahkan, sebagian ayat al-Qur'an turun melalui tahapan penyesuaian budaya setempat.

Proses adaptasi antara ajaran Islam (wahyu) dengan kondisi masyarakat dapat dilihat dengan banyaknya ayat yang memiliki asbab al-nuzul. Asbab al-nuzul merupakan penjelasan tentang sebab atau kausalitas sebuah ajaran yang diintegrasikan dan ditetapkan berlakunya dalam lingkungan sosial masyarakat. Asbab al-nuzul juga merupakan bukti adanya negosiasi antara teks al-Qur'an dengan konteks masyarakat sebagai sasaran atau tujuan wahyu.

Hubungan antara Islam dengan isu-isu lokal adalah kegairahan yang tak pernah usai. Hubungan erat antara keduanya dipicu oleh kegairahan pengikut Islam

yang mengimani agamanya: shalihun li kullizaman wa makan—selalu baik untuk setiap waktu dan tempat. Maka Islam akan senantiasa dihadirkan dan diajak bersentuhan dengan keanekaragaman konteks. Dan fakta yang takbisa dipungkiri, kehadiran Islam tersebut dalam setiap konteks tertentu; tak nihil dari muatan-muatan lokal yang mendahului kehadiran Islam.

Dalam ungkapan yang lebih bernas, Islam tidak datang ke sebuah tempat, dan di suatu masa yang hampa budaya. Dalam ranah ini, hubungan antara Islam dengan anasir-anasir lokal mengikuti model keberlangsungan (al-namudzat al-tawashuli), ibarat manusia yang turun-temurun lintas generasi, demikian juga kawin-kawin antara Islam dengan muatan-muatan lokal.

Di sisi lain, Islam merupakan agama yang berkarakteristikkan universal, dengan pandangan hidup [weltanchaung] mengenai persamaan, keadilan, takaful, kebebasan dan kehormatan serta memilki konsep teosentrisme yang humanistik sebagai nilai inti [core value] dari seluruh ajaran Islam, dan karenanya menjadi tema peradaban Islam. Pada saat yang sama, dalam menerjemahkan konsep-konsep langitnya ke bumi, Islam mempunyai karakter dinamis, elastis dan akomodatif dengan budaya lokal, selama tidak

bertentangan dengan prisnsip-prinsip Islam itu sendiri. Permasalahannya terletak pada tata cara dan teknis pelaksanaan. Inilah yang diistilahkan Gus Dur dengan "pribumisasi Islam".

BAB IV

NUSANTARANISASI ISLAM: WAJAH SOSIAL ARTIKULASI ISLAM NUSANTARA DI GUMI SASAK LOMBOK

Ajaran para penyebar Islam awal ke Nusantara telah menunjukkan akomodasi yang kuat terhadap tradisi masyarakat setempat. Sehingga Islam datang bukan sebagai ancaman, melainkan sebagai mitra yang dapat memainkan peran penting dalam transformasikan kebudayaan. Hal ini menunjukkan bahwa karakter Islam Nusantara yang berdialog dengan tradisi masyarakat sesungguhnya dibawa oleh para mubahligh dari Arab dan Ghuzarat

dalam penyebaran Islam awal di Indonesia yang bersikap akomodatif terhadap tradisi masyarakat atau kultur masyarakat setempat ketimbang mubaligh Arab yang puritan untuk memberantas praktik-praktik lokal masyarakat. Karakter Islam yang dibawa orang-orang India inilah yang diteruskan Walisongo dalam dakwahnya di Jawa dan di Gumi Sasak.

A. Negosiasi Kreatif Islam dan Tradisi

Proses dialog Islam dengan tradisi masyarakat diwujudkan dalam mekanisme proses kultural dalam menghadapi negosiasi lokal. Ia tidak diterima apa adanya ketika ditawar oleh khazanah lokal. Di sinilah, Islam dan tradisi masyarakat ditempatkan dalam posisi yang subordinat, yang berakibat pada sikap saling melemahkan. Perpaduan antara Islam tidak tampil hampa terhadap realitas yang sesungguhnya. Islam tidak harus dipersepsikan sebagai Islam yang ada di Arab, tetapi Islam mesti berdialog dengan tradisi masyarakat setempat.[250]

Tak pelak lagi, Islam sebagai agama yang menyebar ke seluruh penjuru dunia tampil secara kreatif berdialog dengan masyarakat setempat (lokal),

[250]Khamami Zada, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", dalam Tashwirul Afkar, jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan, Edisi No. 14 tahun 2003

berada dalam posisi yang menerima tradisi masyarakat, sekaligus memodifikasinya menjadi budaya baru yang dapat diterima oleh masyarakat setempat dan masih berada di dalam koridor Islam. Karena itu, kedatangan Islam merupakan pencerahan bagi kawasan Asia Tenggara, khususnya Indonesia, karena Islam sangat mendukung intelektualisme yang tidak terlihat pada masa Hindu-Budha. Bahkan, perpindahan masyarakat Indonesia dari sistem keagamaan dan budaya Hindu-Budha kepada Islam disamakan dengan perubahan pandangan Dunia Barat yang semula dipengaruhi mitologi Ynani kepada dunia nalar dan pencerahan. Rekonsiliasi Islam dengan tradisi masyarakat diyakini sebagai proses penerimaan yang dilakukan secara alamiah dan damai, tanpa penaklukan. Hal ini berbeda yang terjadi di Timur Tengah, di mana Islam disebarkan melalui proses kekuasaan politik.

Dialog Islam dengan tradisi ini dilakukan dalam semangat negosiasi. Negosiasi merupakan proses menafsirkan sesuatu yang hadir dan menafsirkan dirinya untuk mencari sesuatu yang baru yang dikenal dalam kebudayaan sebagai sesuatu yang hidup.[251] Dalam konteks kultural, masyarakat memiliki kemampuan untuk bernegosiasi dengan caranya masing-masing.

[251] *Ibid.*

Dan sejatinya, pergulatan antara yang didatangi dan pendatang dalam bernegosiasi bukan didasarkan pada semangat saling mengubah, karena kalau sudah saling mengubah bukan lagi negosiasi, melainkan hegemoni bahkan represi.[252] Ini artinya, negosiasi merupakan bagian dari transformasi kultural dalam setiap gerak kebudayaan. Proses yang terjadi adalah proses kreatif dalam spirit kebudayaan, sehingga baik pendatang maupun yang didatangi berada dalam struktur dan derajat yang sama.

Dalam konteks lain, negosiasi adalah upaya untuk menghilangkan atau menurunkan nilai daya kekuatan tradisi pendatang. Negosiasi berfungsi untuk mengharmonikan yang asing dalam kearifan lokal. Melalui negosiasi, hal-hal baru dari luar wailayah tradisi tidak diterima begita saja, namun dimodifikasi dari keasliannya, disesuaikan dengan daya terima tradisi. Keberadaan negosiasi tradisi merupakan hal yang alamiah. Tidak ada satu pun tradisi yang tidak memiliki negosiasi, yaitu kemampuan untuk mengajukan apa yang menjadi milik lokal (sebagai asal) berdampingan atau memaknai apa yang dari luar menjadi sesuatu yang baru (sebagai jadian kreatif). Negosiasi, dalam hal

[252]Lihat hasil *Proceding Training Workshop Kesetaraan, Toleransi, dan Perdamaian* dalam topik Nilai-nilai Agama dan Budaya terhadap Perdamaian dalam prestentasi Bisri Effendy, 30 Mey 2007

ini, bisa berarti sebagai daya arus balik dalam makna yang lebih lembut. Dalam proses negosiasi ada upaya perbandingan dengan miliknya semula, ada proses pertimbangan pragmatis juga ideologis, dan niatan untuk menggunkannya secara baru. Pendeknya, negosiasi mengisyarakat interpretasi kreatif dari pembeli atau pengguna. Negosiasi membuat serbuan dari luar akan dibaca lain, akan dimaknai secara berbeda.[253]

Negosiasi juga berhubungan dengan upaya untuk menghilangkan daya kekuatan tradisi pendatang. Definisikeduainiberkaiteratdenganasumsibahwasetiap lokal didiami oleh kuasa politik atau kuasa kebenaran tertentu. Kedatangan tradisi pendatang sedikit banyak akan mengusik kuasa lokal itu. Oleh karena itu, secara alamiah pula yang lokal akan menggunakan tradisi pendatang untuk mengartikulasikan kepentingannya, atau menggunakannya sebagai daya tawar baru untuk memperkuat posisinya di depan kekuatan-kekuatan dominatif dan hegemonik. Pada saat inilah cara-cara pemaknaan baru, yang tidak sama dengan model pemaknaan di daerah asalnya, berlangsung.[254]

---

[253]Bambang Q-Anees, "Daya Tawar Tradisi terhadap Pengaruh Luar" dalam www.gerbang.jabar.go.id

[254]*Ibid*.

Negosiasi antara nilai agama dan budaya terjadi karena kedua nilai itu terdapat potensi yang relevan antara satu dengan lainnya. Potensi yang relevan inilah yang menjaga kelangsungan hidup antara kedua variabel itu. Sebaliknya, apabila antara kedua variabel itu tidak memiliki potensi yang relevan, maka bentuk-bentuk antagonisme dalam masyarakat dengan segala implikasinya akan bermunculan.[255] Tentu saja dengan asumsi bahwa setiap tradisi dalam dirinya telah memiliki seruntut nilai tentang apa yang cocok bagi dirinya dan apa yang tidak cocok; atau apa yang diperlukan bagi perkembangan dan apa yang menghambat pertumbuhannya. Di sinilah letak makna penggunaan istilah resistensi. Resistensi digunakan untuk menakar apa yang terjadi ketika dua tradisi yang berbeda melakukan proses saling tafsir, saling menyesuaikan sampai akhirnya menghasilkan kesepakatan dalam satu pola komunikasi yang digunakan bersama.[256]

Dalam konteks ini, Geetz telah menunjukkan bahwa penyadaran yang lebih besar kepada ajaran mazhab dan adat tidaklah saling bertentangan sebagaimana tampaknya. Hal ini dibuktikan oleh upaya

---

[255]Fachry Ali, Agama, *Islam dan Pembangunan,* (Yogyakarta: PLP2M, 1985), h. 76

[256]Ahmad Ruchiya, Islam *Sunda, Islam Tradisi atau Islamisasi Tradisi?,* Pikiran Rakyat, 2 Januari 2003

para kyai mencari tafsiran hukum yang memungkinkan mereka dan pengikut mereka mempraktekkan adat yang biasa mereka praktekkan atas dasar tradisi.[257] Apa yang telah dikemukakan Geetz membuktikan bahwa upaya yang dilakukan kyai-kyai dalam bernegosiasi dengan tradisi tidak merasa benar dan berkuasa sebagai paham baru dan pendatang, melainkan berdialog dalam prinsip menerima dan memberi. Sehingga yang terjadi adalah kesepahaman untuk hidup bersama dalam keberbedaan yang nyata untuk melahirkan sesuatu yang dapat dipertemukan.

Dalam sejarah, proses negosiasi Islam dalam berdialog dengan tradisi masyarakat terjadi dalam skema: mempengaruhi dan dipengaruhi. Yakni, Islam mempengaruhi tradisi masyarakat dan sebaliknya Islam dipengaruhi oleh tradisi masyarakat yang dibingkai dalam semangat rekonsiliasi. Proses timbal balik ini membawa nuansa yang harmonis dalam corak keislaman Nusantara. Banyak bukti yang bisa ditunjukkan betapa Islam mampu bernegosiasi dengan tradisi masyarakat secara kreatif, tanpa penundukan.

Pertama, Islam mempengaruhi tradisi masyarakat atau kemampuan tradisi untuk menurunkan harga

[257]Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyai,* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1950), h. 215.

suatu hal agar ia dapat menjadi bagian dari dirinya. Dalam proses ini yang terjadi adalah nilai-nilai Islam masuk menjiwai tradisi masyarakat, baik dalam bentuk ritual, kesenian maupun norma-norma. Dengan kata lain, Islam mengisi tata cara keagamaan masyarakat lokal. Hasil dari proses negosiasi yang seperti ini adalah lahirnya tradisi Islam lokal yang dipraktikkan di berbagai daerah.

Dalam bentuk norma-norma misalnya di Minangkabau memiliki cerita mengenai negosiasi tradisi terhadap Islam. Ada adagium *"Adat basandi Syarak, Syarak basandi kitabullah"* (adat berdasar pada agama, agama berdasar pada kitabullah) dan *"Syarak mangato, adat mamakai"* (agama merancang, adat menggunakan). Dalam adagium ini jelas terlihat adat harus berdiri dan berkembangan di atas dasar hukum agama, yakni al-Qur'an dan Hadits. Artinya segala sesuatu yang bertentangan dengan agama Islam harus dibuang dari kehidupan adat atau budaya lokal masyarakat Minangkabau. Dalam pengertian ini, terlihat ada monopoli tafsir agama terhadap kehidupan adat Minangkabau. Bahkan dapat dikatakan, bukan hanya sekedar monopoli, tetapi juga sekaligus mendominasi semua pengertian dan pemahaman adat itu sendiri.[258]

[258]Edy Utama, "Adat Basandi Syarak, Syrarak Basandi Kitabullah", dalam ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi*

Adagium ini konon hasil rekonsiliasi pasca-perang Padri, abad ke-19. Perang Padri adalah pertarungan antara kaum Adat dan kaum Islam Puritan. Ketegasan paham Wahabi yang diimani oleh Haji Miskin, Haji Sumaniak, dan Haji Piobang membuat ketersinggungan kaum Adat. Terlebih ketika Haji Miskin membakar Balai Adat masyarakat Pandai Sikek. Pada saat rekonsiliasi, mereka bersepakatan untuk membagi wilayah kebenaran dalam adagium *"Syarak mamato, adat mamakai"* itu.[259] Proses negosiasi ini merupakan mekanisme alamiah yang terjadi ketika Islam berdialog dengan tradisi masyarakat.

Dari apa yang terjadi sejak awal abad ke-19 sampai sekarang, tampaknya adat dan agama Islam berhasil melalui proses penyesuaian yang saling bisa menerima. Toleransi Islam, seperti ditunjukkan oleh sikap ulama yang tidak mempersoalkan masalah harta pusaka tinggi dan perkawinan tampaknya telah memperkukuh hubungan di antara kedua sistem nilai ini.

Dalam bentuk ritual misalnya, kegiatan ritual yang dilaksanakan masyarakat diisi dengan ajaran-ajaran Islam. *Tahlilan* merupakan mekanisme Islam menawar tradisi masyarakat dengan cara mengisi acara-acara

---

Islam, (Jakarta: Desantara, 2002), h. 124-125.

[259]Bambang Q-Anees, "Daya tawar Tradisi terhadap Pengaruh Luar" dalam www.gerbang.jabar.go.id

ritual masyarakat ketika menghadapi kematian. Jika dulu masyarakat sibuk dengan upacara-upacara adat terkait dengan kematian, maka setelah bernegosiasi dengan Islam; diisi dengan *Tahlilan*.

Kedua, ketika Islam dipengaruhi oleh tradisi masyarakat, maka yang terjadi adalah proses menerima tradisi masyarakat setempat atau dengan kata lain kemampuan tradisi untuk menundukkan pengaruh lain yang dianggap "berbeda" untuk menjadi bagian dari tradisi. Proses ini biasanya terjadi dalam arsitektur bangunan rumah ibadah dan beberapa perangkat di dalamnya. Misalnya berpengaruhnya nuansa Sunda kepada Islam terlihat pada bangunan masjid. Di sunda pada awalnya banyak masjid yang tidak mengikuti gaya arsitektur Timur Tengah, seperti dalam bentuk kubah, pintu masuk, dan mihrab, melainkan banyak bentuk masjid yang mengambil arsitektur setempat. Di antaranya bentuk bangunan masjid yang mengambil arsitektur setempat. Di antaranya bentuk bangunan Masjid Agung Bandung zaman dulu yang terkenal dengan "bale nyungcung"-nya.

Dalam konteks negosiasi yang bersifat normatif, maka nilai-nilai negosiasi justru digunakan secara pragmatis. Sebagai contoh, agama mereka muslim, tetapi mereka tetap saja memprakti ritual-ritual

tradisinya. Dalam hal ini, tidak terjadi proses peleburan, melainkan berdiri sendiri dalam ranahnya masing-masing. Masyarakat adat yang beragama Islam di kampung Naga dan Citorek misalnya menunjukkan bahwa agama dan tradisi diperlakukan oleh penganut masyarakat adat secara pragamatis, bukan ideologi. Tradisi lama tetap digunakan bukan dalam kerangka ideologis, namun dalam kerangka pragmatis. Pada masyarakat adat yang beragama Islam (Citorek, Naga, dan Dukuh) terjadi proses kolaborasi dua unsur, agama dan tradisi, yang mereka istilahkan sebagai "mendayun di antara dua perahu". Satu sisi mereka mengimani akidah Islam, pada sisi lain mereka menggunakan tata cara bertahan hidup dengan bersumber pada tradisi. Cara berladang atau bersawah merupakan salah satu aktivitas yang merujuk pada tradisi. Pada masyarakat adat, cara berladang (terutama penentuan waktu tanam dan panen) didasarkan pada perhitungan bintang-bintang yang merujuk pada dewa-dewa atau roh-roh. Hal ini tetap digunakan dengan argumen ajaran Islam tidak memberikan aturan dan petunjuk cara bercocok tanam, sekaligus juga bahwa cara tanam tradisi terbukti secara pragmatis menghasilkan panen yang lebih baik.[260]

[260]Qomaruzzaman, "Menawarkan Diri Pada Syariat Islam", Pikiran Rakyat, 2 Januari 2003

Masih dalam langgam yang sama, dalam kasus lain, orang Sasak, Islam Wetu telu di Bayan, misalnya menganggap adat mereka sebagai nilai-nilai distingtif dan ekspresi dari identitas mereka. Adat memainkan peran sangat signifikan dalam komunitas ini.[261] Pengkuan terhadap Islam oleh orang-orang Waktu telu di Bayan tidak menggeser secara substansial bentuk-bentuk ibadah yang animistik dan antropomorpis, tetapi justru menyumbang lebih jauh bagi ideologi-ideologi asli yang sudah ada sebelumnya. Akibatnya, tidak ada batas yang jelas yang memisahkan ide-ide monoteistik Islam (tauhid) dari animisme dan antropomorpisme yang tertanam dalam adat mereka.

Meskipun dalam skema negosiasi yang kedua masih ada yang belum selesai, pada umumnya proses negosiasi Islam dengan tradisi masyarakat telah menghasilkan watak dan karakter Islam Nusantara yang watak yang damai, ramah dan toleran. Karena watak Islam yang demikian ini, tidak menyuguhkan praktek kekerasan, dengan kata lain, tidak menggunkan cara-cara ekspansi atau kolonialisasi untuk mendialogkan Islam dengan tradisi masyarakat. Penyebaran Islam di Indonesia yang tidak melalui ekspansi ini memunculkan konsekuensi bahwa Islam di Indonesia lebih lunak,

[261]Erni Budiwanti, *Islam Sasak ...*, h.51.

jinak dan akomodatif terhadap kepercayaan, praktek keagamaan, dan tradisi masyarakat. Karakter islam inilah yang menjadi kebanggaan Islam di Indonesia, umunya kawasan Asia Tenggara.

Dengan negosiasi Islam terhadap tradisi masyarakat, maka jalan tengah bagi Islam seagai agama yang absolut tidak akan kehilangan identitas absolutnya di tengah peruahan zaman. Sebaliknya, tradisi masyarakat sebagai entitas yang otonom di dalam masyarakat tidak ditempatkan di dalam posisi yang subordiat-terpinggirkan ketika Islam masuk ke dalam wilayahnya. Pada aras inilah, Islam dan tradisi masyarakat mengalami proses pembauran yang konstruktif. Dengan kata lain, Islam dan identitas kultural masyarakat setempat mengalami proses yang sama untuk secara bersama-sama membangun peradaban baru yang tidak saling mengalahkan, melainkan peradaban baru yang khas dialami masyarakat setempat. Dengan demikian, secara lebih luas, Islam dan identitas kultural tidak akan mengalami ketegangan (konflik), yang akan merusak harmonisasi masyarakat di tengah pluralitas agama dan budaya.

Dengan demikian, tertolaklah anggapan bahwa islam hanya bersandar pada formalitas belaka. Secara kultural, masuknya beberap unsur budaya lokal ke

dalam budaya Islam, atau sebaliknya merupakan bukti kuat akan hal ini.[262]

Dengan cara ini, Islam diterima di Nusantara dalam kapasitasnya sebagai kepercayaan baru yang datang dari Arab. Proses negosiasi ini berlanjut secara alamiah dalam tata kehidupan masyarakat sekarang dengan tetap mempertahankan hasil dari akomodasi Islam terhadap tradisi dan kepercayaan masyarakat.

Perpaduan kreatif antara Islam dengan tradisi melahirkan khazanah baru. Masing-masing pihak tidak lagi berada dalam garis dan posisinya, melainkan telah bertemu dalam nuansa yang berbeda. Tentunya ada unsur-unsur yang dimasukkan dan ada unsur yang dibuang. Perubahan ini bermula dari dimensi sistem kognitifnya kemudian ke perubahan sistem tindakan dan juga perubahan pada sistem simbol yang memperantarai hubungan antara sistem kognitif dengan sistem tindakan.[263] Skema mempengaruhi dan dipengaruhi atau menerima dan memberi dalam relasi islam dan tradisi melahirkan tradisi Islam lokal yang unik, yang tidak banyak ditemukan di negeri-negeri Muslim lainnya, terutama di Arab Saudi.

---

[262]Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi,* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), h. 23.

[263]Nur Syam, *Islam Pesisir,* (Yogyakarta: LkiS, 20017), h. 242- 243

Paling tidak ada dua corak besar tradisi islam lokal, yakni corak islam lokal yang banyak mengkomodasi ajaran Islam dan corak yang banyak mempertahankan tradisi. Pada corak yang pertama, diperlihatkan oleh kelompok-kelompok Islam seperti Nahdlatul Ulama, Nahdlatul Wathan, Mathlaul Anwar, Perti, dan yang lainnya. Terhadap kelompok ini, kelompok Islam puritan hanya berani menyebut sebagai ahlul bid'ah dan tidak berani melakukan kekerasan secara fisik. Basis sosial yang sangat kuat, baik doktrin ajaran, kelembagaan, maupun massanya yang banyak dalam diri Islam lokal corak yang pertama ini membuat kelompok Islam puritan tidak berani melakukan kekerasan.

Namun demikian, terhadap Islam lokal yang tidak banyak mengakomodasi ajaran Islam, seperti Islam *Wetu telu*, masyarakat Kampung Naga, Komunitas Kajang, dan yang lainnya, justru mereka tidak hanya dituduh telah mencampuradukkan ajaran Islam dengan adat, tetapi juga mendapat perlakuan kekerasan. Aksi kekerasan yang dilakukan oleh kelompok Islam puritan ini didasarkan pada keyakinan bahwa masyarakat adat ini telah menyimpang dari ajaran Islam.

Berpijak pada realitas yang demikian ini, maka konsepsi berfikir dalam memandang persoalan ini dapat dilihat dalam dimensi proses kesejarahan dan

kebudayaan, budak dalam tindakan kekerasan, karena itulah, jika mengandaikan tradisi itu bukan sesuatu yang stagnan, sebab ia diwariskan dari satu orang atau generasi kepaa orang lain atau ke generasi lain. Maka, di dalam tradisi akan terdapat perubahan-perubahan baik dalam skala besar maupun kecil.[264] Dengan kata lain, tradisi tidak hanya diwariskan tetapi juga dikontruksikan atau *invented*. Pewarisan menunuk kepada proses penyebaran tradisi dari masa ke masa, sedangkan konstruksi merujuk kepada proses pembentukan atau penanaman tradisi kepada orang lain.[265]

Dalam konsepsi ini, maka keanekaragaman Islam lokal yang diperlihatkan dari coraknya; yang banyak mengakomodasi Islam dan yang banyak mempertahankan tradisi, mestinya berada dalam siklus ini. Artinya kepercayaan terhadap tradisi yang dianggap sinkretik lambat laun akan mengalami proses alamiah; berubah dan menjadi. Berubah sama sekali atau ditinggalkan atau pun menjadi tradisi baru yang dipraktekkan generasi selanjutnya. Jadi, ketika berbicara tentang tradisi Islam berarti berbicara tentang serangkaian ajaran atau doktrin yang terus berlangsung dari masa lalu sampai masa sekarang, yang masih ada dan tetap berfungsi di

[264]Nursyam, *Islam Pesisir ...*, h. 278.
[265]*Ibid.*, h. 277-278.

dalam kehidupan masyarakat luas. Proses berubah dan mejadi berada dalam dua kisaran; kesadaran kognitif dan sistem tindakan yang dikontestasikan dalam bentuk dakwah agama yang berlangsung terus-menerus dalam upaya melakukan negosiasi dalam gerak laju zaman.

Ini yang menjadi keyakinan bahwa negosiasi Islam dengan tradisi, atau negosiasi Islam tradisi tertentu dengan Islam tradisi yang lain adalah suatu proses yang panjang dalam gerak kebudayaan yang tidak pernah berhenti. Sehingga cara-cara yang digunakan dalam menegosiasikannya bukan dalam bentuk kekerasan, melainkan dalam bentuk kedamaian yang lebih arif.

B. Islam Nusantara: Dialektika Tradisi Islam Normatif dan Islam Kultural

Islam sebagai sebuah sistem nilai tersusun dari dua elemen dasar yang membentuk sebuah entitas tunggal yang masing-masing tidak bisa dipisah-pisahkan. Elemen tersebut adalah doktrin atau kredo yang bersifat dogmatik dan berperan sebagai elemen inti [core element] di satu sisi, dan peradaban yang bersifat historis dan kontekstual sebagai elemen permukaan [peripheral element] disisi lain. disebut elemen inti karena ia menjadi ruh substantif dari agama Islam yang tanpa kehadirannya agama tidak

akan mempunyai arti apa-apa, sementara peradaban menempati podidi permukaan mengingat bentuknya yang secara fisik bisa diobservasi oleh kasat mata jika tampak ke wilayah permukaan.[266]

Dari asek dotrinal, Islam membawa pesan-pesan transendentas yang permanen dan tidak berubah-ubah, namun ketika pesan-pesan transendental tersebut sampai ke tataran praksis komunitas umatnya, maka warna Islam bisa beragam sejalan dengan beragamnya interpretasi akibat perbedaan persepsi. Perbedaan interpretasi beserta segala konsekuensinya itu belakangan membentuk sebuah peradaban Islam yang sangat heterogen dan dinamis, sesuai dengan dimensi ruang dan waktu. Aspek yang terakhir ini menjadi faktor signifikan bagi proses pembentukan identitas Islam secara sosial, politik, dan kultural yang memilki dialektika sejarah yang berbeda-beda namun secara prinsipil memiliki semangat teologis yang sama.

Dengan demikian, Islam harus dilihat sebagai sebuah sistem dialektis yang meliputi aspek idealitas dan realitas; mencakup dimensi kepercayaan [*belief*] yang berupa tauhid dan diimplementasikan ke dalam

[266]Masdar Hilmy, "Problem Metodologis dalam Kajian Islam: Membangun Paradigma Keagamaan yang Komprehensif", dalam http://www.geocities.com/HotSprings/6774/p-6.html

dimensi praksis yang meliputi ritual, budaya dan tradisi keislaman lainnya.

Sebagai konsekuensi lebih jauh dari pemahaman diatas, aspek idealitas Islam sering disebut sebagai, meminjam istilah Fazlur Rahman, "Islam normatif" atau, istilah Richard C. Martin, "Islam formal" yang ketentuannya tertuang secara ekplisit didalam teks-teks Islam primer. Sementara itu, aspek praksis menyangkut dimensi kesejarahan umat Islam yang beranekaragam sesuai dengan faktor eksternal yang melingkupinya. Aspek yang terakhir ini bersifat subyektif sebagai akibat dari akumulasi pengetahuan secara turun-temurun dan dialog akulturatif antara "Islam formal" dan budaya lokal Muslim tertentu.

Dalam mengkaji Islam beserta makna derivasinya, paling tidak ada dua pendekatan yang digunakan, yaitu Pendekatan tekstual dan pendekatan kontekstual. Pendekatan tekstual menekankan pada signifikansi teks-teks sebagai sentra kajian Islam dengan merujuk kepada sumber-sumber suci [*pristine source*] dalam Islam, terutama al-Qur'an dan al-Hadis. Pendekatan ini sangat penting untuk melihat realitas Islam normatif yang tertulis baik secara eksplisit maupun implisit.

Selain ajaran tauhid sebagai pilar utama dalam Islam, ibadah *mahdah* [dimensi vertikal] merupakan

bagian dari Islam normatif yang ketentuan hukumnya sudah diatur secara jelas dalam kedua teks suci tersebut. Ibadah *mahdhah* tidak memerlukan ijtihad untuk mencari penafsiran lebih jau, namun ia hanya perlu diamalkan. Dalam bahasa ritualnya, ia sering disebut sebagai *arkan al-Islam* yang meliputi syahadat, shalat, puasa, zakat, dan ibadah haji bagi yang mampu. Bukan hanya *arkan al-Islam* yang membentuk Islam normatif, kesalehan teologis lainnya yang tertuang dalam al-Qur'an dan al-Hadis juga sering menjadi rujukan utama ibadah dalam Islam dan, dengan begitu bisa dilihat dengan pendekatan pertama ini.

Dalam prakteknya, pendekatan tekstual ini barangkali tidak menemui kendala yang berarti ketika dipakai untuk melihat dimensi Islam normatif yang bersifat *qath'i* sebagaimana tersebut di atas. Persoalan aru muncul ketika pendekatan ini dihadapkan pada realitas ibadah umat Islam yang tidak tertulis secara eksplisit, baik di dalam al-Qur'an maupun al-Hadits, namun kehadirannya diakui dan, bahkan, diamalkan oleh komunitas Muslim tertentu secara luas. Contoh yang paling terang benderang adalah adanya ritual tertentu dalam komunitas Muslim yang sudah mentradisi secara turun temurun, seperti selametan, tahlilan dan lain sebagainya. Memang cukup dilematis

bagi pendekatan tekstual untuk sekedar menjustifikasi bahwa ritual-ritual tersebut merupakan bagian dari ajaran Islam atau tidak.

Fenomena ritual keagamaan yang banyak bercampur dengan tradisi lokal tidak dapat disangkal lagi, kepercayaan dan ritual sinkretik atau *abangan* sangat banyak ragamnya. Banyak peneliti Islam Indonesia, yang memeberikan keterangan tentang Islam yang begitu berbeda dengan karakter Islam Arab.[267]

Fenomena ini juga diamini oleh Martin van Bruinessen, dengan menunjukkan bukti bahwa banyak praktek yang dikategorikan Islam *Abangan* juga ditemukan di belahan lain dunia Islam. Ia membandingkan deskripsi Geertz tentang agama *Abangan* dengan pengamatan-pengamatan pada kehidupan sehari-hari kaum petani Mesir, pada awal abad ke-19, yang dilakukan oleh studi klasik lain, karya Lane: *Manners and Costums of the Modern Egyptians* [Perilaku dan Kebiasaan Orang-orang Mesir Modern].

---

[267]Mark R. Woodward melakukan yang amat ekstrem mengenai kehidupan agama dalam masyarakat *urban* di lingkungan kroton Yogyakarta tahun 1989. Penemuan ritual keraton dan praktek keagamaan sinkretik lain yang ditelitinya tidak ditemukan dalam kitab ajaran Hindu, sehingga ia berkesimpulan bahwa pada mulanya mereka bukan asli Hindu. Lihat Mark R Woodward, *Islam Jawa: Kesalesahan Normatif Versus Kebatinan,* [Yogyakarta: LkiS, 1999], h. 3-5

Beberapa praktek kurang islami yang terlihat dalam perilaku keagamaan orang Jawa, telah dikenal juga oleh orang-orang Mesir.[268]

Di samping itu banyak praktek *magic* yang bersumber dari Islam, bahkan tidak diragukan lagi bersumber dari tanah suci (Makkah). Isinya banyak memuat tentang naskah magis populer dan ramalan-ramalan, yang juga dikenal sebagai primbon atau dalam versi yang lebih islami disebut kitab *mujarobat*, yang diperoleh langsung dari karya-karya penulis Muslim Afrika Utara abad ke-12-13, yang Syeikh Ahmad al-Buni.[269]

Beberapa kepercayaan dan praktek lokal telah menjadi bagian kompleksitas budaya global. Banyak umat Islam kontemporer Indonesia enggan menyebutnya Islami karena mereka menentang konsepsi Islam universal. Namun demikian, lanjut Martin, dalam bebrapa kasus, mereka masuk ke Indonesia sebagai bagian dari perluasan peradaban Islam, meski

---

[268]Martin van Bruinessen, "Global and Local in Indonesian Islam" dalam Southeast Asian Studies [Kyoto] vol. 37, No.2, 1999, h. 46-63, artikel ini juga dapat diakses melalui http://www.let.uu.nl/-Martin.vanbruinessen/personal/publication/Global

[269]Dalam catatan al-Buni, *Syams al-Ma'arif,* sebuah kitab yang cukup populer di Indonesia. Banyak kitab yang sering disebut *mujarobat* yang secara sederhana disadur dari kitab *Syams al-Ma'arif*. Martin van Bruinesse, *Kitab kuning,* [Bandung: Mizan, 1989], h.

tidak menjadi tulang punggung Agama Islam, mereka merepresentasikan gerakan awal islamisasi dan adalah keliru jika dikatakan bahwa islamisasi adalah gerakan sekali jadi, melainkan merupakan suatu proses yang dimulai sejak abad ke-13 sampai 15 H.[270]

Untuk menjawab persoalan di atas, barangkali pendekatan yang diajukan Mark. R. Woodward dalam menjawab disparitas distingtif antara Islam normatif dengan Islam lokal dapat diajukan. Pendekatan ini disusun secara kronologis atas empat[271] unsur dasar, yaitu:

Pertama, Islam universalis. Penempatan Islam universalis di lakukan di awal karena di dalamnya tercakup ajaran-ajaran Islam yang secara *qoth'i* sudah digariskan di dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Masuk dalam kategori ini adalah tauhid, *arkan al-Islam,* dan kredo religius lainnya yang bersifat *taken for granted.* Terhadap kategori ini, umat Islam pada umumnya sepakat meyakininya sebagai *ultimate truth* yang tidak memerlukan elaborasi [*ta'wil*] lebih jauh.

Kedua, Islam esensialis. Penggunaan terma esensialis ini pada awalnya dipinjam oleh Qoodward

[270]Martin van Bruinessen, "Global ad Local ... http://www.let.uu.nl/-Martin.vanbruinessen/personal/publication/Global

[271]Lebih lanjut lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa* ..., h. 10-22.

dari Richard C. Martin untuk menunjukkan modus praktik-praktik ritual yang sekalipun tidak didelegasikan secara eksplisit oleh teks-teks universalis, namun secara luas diamalkan oleh umat Islam atas dasar justifikasi substansial dari semangat kedua sumber suci tersebut. Masuk dalam kategori ini adalah upacara tahunan Maulid Nabi Muhammad SAW., bacaan-bacaan zikir yang diamalkan oleh halaqah-halaqah sufi, juga modus-modus ritual yang secara mentradisi dipraktikkan untuk memuliakan para wali, ziarah ke tempat-tempat suci, serta tradisi slametan, tahlilan yang tersebar luas di negara-negara Muslim, seperti India, Malaysia, Pakistan, dan Indonesia. Dengan demikian, Islam esensial merupakan katagori Islam yang sangat inklusif.

Ketiga, receiverd Islam. Secara harfiah, *receiverd* Islam bisa diterjemahkan sebagai Islam yang diterima atau dipahami. Woodward secara jujur tidak menghadirkan deskripsi yang memuaskan tentang kategori ketiga ini. ia hanya menyebut bahwa *receiverd* Islam menjadi jembatan antara kategori universalis dan esensialis dengan Islam lokal. Lebih jauh ia menambahkan bahwa contoh konkrit dari kategori ini adalah dominasi ajaran sufi yang mempengaruhi perkembangan Islam lokal di Jawa dan Lombok. Islam jenis ini bersifat dinamis; ia

berubah seiring dengan pengetahuan atau penafsiran terhadap teks-teks esensialis.

Keempat, Islam loka. Islam lokal bisa didefinisikan sebagai seperangkat teks tertulis, tradisi oral atau ritual yang kehadirannya tidak dikenal di daerah asal turunya Islam [Mekkah]. Menurut Woodward, naskah-naskah atau tradisi mistik kejawen merupakan contoh paling jelas adanya Islam jenis ini serta merupakan implikasi logis sebagai hasil interaksi antara kebudayaan lokal dan *receiverd* Islam.

Berdasarkan erabolasi yang diberikan oleh Woodward di atas, ada kesan bahwa pendekatan tekstual terkesan tidak memiliki batasan yang jelas untuk membedakan mana yang disebut "islami" dan mana yang tidak. Justru dari sini muncul kesan seolah-olah pendekatan ini dapat diaplikasikan di wilayah mana saja sepanjang masih dalam lingkup ritual Islam. Ketidakjelasan batasan mengenai Islam ini bisa jadi merupakan kelemahan pendekatan tekstual bisa juga merupakan keistimewaannya.

Selanjutnya, kehadiran pendekatan kontekstual penting untuk memahami Islam dalam konteks ruang dan waktu. Pendekatan ini pertama kali dipopulerkan oleh D. Eickelman yang merupakan perangkat komplementer yang dapat menjelaskan motif-motif

kesejarahan dalam ritual Islam untuk memperkuat asumsi bahwa Islam merupakan entitas komprehensif yang melingkupi elemen normatif dan elemen praksis. Dalam memahami fenomena ritual lokal dalam Islam, maka teori-teori sosio kultural berikut ini menjadi bagian penting dari pendekatan kontekstual, antara lain:

Pertama, teori fungsional. Teori ini dikembangkan oleh Bronislaw Malinowski[272] yang mengasumsikan adanya hubungan dialektis antara agama dengan fungsinya yang diaplikasikan melalui ritual. Secara garis besar, fungsi dasar agama diarahkan kepada sesuatu yang supranatural atau, dalam bahasa Rudolf Otto, *"powerfull other"*. Partisipan yang terlibat dalam sebuah ritual bisa melihat kemanfaatan agama sebagai sarana meningkatkan hubungan spiritual dengan tuhan, karena pada dasarnya manusia secara naluriah memiliki kebutuhan spiritual.

Dengan demikian, teori fungsional melihat setiap ritual dalam agama memiliki signifikansi teologis, baik dari dimensi psikologis maupun sosial. Aspek-aspek teologis dari sebuah ritual keagamaan seringkali bisa ditarik benang merahnya dari simbol-simbol religius

[272]Lihat lebih lanjut Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion,* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1954)

sebagai bahasa maknawiah. Pemaknaan terhadap simbol-simbol keagamaan tersebut sangat bergantung kepada kualitas dan arah performa ritual serta keadaan internal partisipan sehingga sebuah ritual bisa ditujukan untuk "memuaskan" kebutuhan spiritual.

Dalam konteks sosiologis, sebuah ritual juga merupakan manifestasi dari apa yang disebut oleh Dukheim sebagai "alat memperkuat solidaritas sosial" melalui performa dan pengabdian. Tradisi slametan merupakan contoh paling konkret dari ritual jenis ini sebagai alat untuk memperkuat keseimbangan masyarakat [*social equilibium*], yakni menciptakan situasi rukun-setidaknya- di kalangan para partisipan. Kalangan fungsionalis yang mengakui asumsi ini adalah Clifford Geertz, James Peacock, Robert W. Hefner, Koentjaraningrat, dan masih banyak lagi.

Pendek kata teori fungsional melihat fungsi ritual [agama] dalam kontekss yang lebih luas, baik dalam konteks spiritual maupun eksistensi kemanusiaan. Ia bisa dipahami sebagai sebuah jawaban terhadap pertanyaan mengapa ritual [agama] itu ada atau diadakan. Jawaban tersebut tentu saja muncul karena umat Islam membutuhkannya sebagai perangkat untuk mendapatkan berkah suci dari Tuhan.

Kedua, Rite de Passage. Secara harfiah, teori yang dikembangkan oleh Arnold Van Gennep[273] ini bisa diartikan sebagai "ritual penahapan" yang menandai perpindahan status seseorang dari yang satu ke yang lain, baik merupakan perubahan status sosial maupun transformasi spiritual. Ritual jenis ini melibatkan perubahan, baik status eksternal maupun internal, rekonfirmasi sebuah kondisi sebagaimana yang diharapkan tetapi belum sempat dialami atau diartikulasikan dalam hidup seseorang.

Sejalan dengan perspektif *Rite de Passage* di atas, *slametan* dan tradisi *tahlilan* bisa juga dipahami sebagai ritual yang menandai perpindahan status seseorang sepanjang hidupnya mulai dari kelahiran, aqiqah, khitan, perkawinan, dan kematian. Setiap tahapan dalam hidup manusia menandai perubahan status sosial dari yang satu ke yang lain. sebagai contoh, ritual perkawinan menandai prubahan status sosial dari masa lajang menuju masa keluarga; ritual kematian menandai perpindahan status manusia dari alam duni ke alam barzah dan seterusnya.

Ketiga, teori struktural. Teori ini dikembangkan oleh Claude Levi-Strauss sebagai seorang pelopornya.

[273]Arnold van Gennep, *Les Rites de Passage,* (Chicago: University of Chicago Press, 1960)

Ritual dalam sebuah ajaran agama diasumsikan memiliki hubungan struktural dengan mitos-mitos lokal tertentu. Terlepas dari persoalan orisinalitas antara mitos dengan ritual, pendekatan ini melihat keduanya memiliki hubungan resiprokal; mitos eksis pada tataran konsepsi dan ritual pada tataran aksi atau "homology", dalam bahasa Levi-Strauss. Dengan demikian, strukturalisme melihat ritual sebagai bagian dari sebuah *logical order* dalam bangunan sistem kultural; ia mengikuti struktur formal dari sebuah sistem tertutup. Dalam konteks ini, teori *model of* [model dari] dan *model for* [model bagi] Geertz bisa diterapkan untuk lebih memperjelas perspektif teori ini. Jika Levi-Strauss melihat mitos dan ritual bisa saling berganti posisi ke satu sama lain, Geertz melihat mitos sebagai wujud dari teori *model of* sebagai ritual dan ritual sendiri menjadi *model for*-nya mitos.[274]

Berdasarkan elaborasi di atas dapat disimpulkan bahwa dalam konteks diskursus keislaman, pendekatan tekstual merupakan pilihan prioritas yang kehadirannya tidak bisa ditawar-tawar lagi. Ia merupakan *conditio sine quanon* dalam rangka melihat wajah Islam dari sumber-sumber teks suci, terutama al-Quran dan al-Hadits. Selanjutnya eksistensi teks-teks yang ditulis

[274]Masdar Hilmy, "Problem ... http://www.geocities.com/HotSprings/6774/p-6.html

oleh intelektual atau 'ulama kenamaan di bidang tertentu dalam Islam juga tidak kalah pentingnya, terutama ketika ditemukan justifikasi dari kedua teks suci tersebut terhadap sebuah ritual.

Masih dalam aras yang sama pendekatan tekstual ini dikenal juga sebagai pendekatan *Bayani* (penerapan analisis tekstual). Pendekatan ini asumsinya diharapkan dapat menggali landasan normatif al-Qur'an dan al-Hadits yang berkaitan dengan wacana agama dan budaya lokal, serta dapat mengungkapkan makna teks normatif sehingga dapat memberikan kerangka relatifitas-kepastian hukum. Legitimasi normatif tekstual di atas, sangat dibutuhkan setidaknya justifikasi keyakinan keagamaan dalam menerima dan mengadaptasi serta mengakomodasi budaya lokal.

Namun pendekatan *Bayani* saja tidak cukup karena terkadang dalam teks al-Qur'an dan al-Hadits tidak ada penjelasan secara langsung. Oleh karena itu diperlukan pendekatan atau perspektif lain yang lebih bersikap terbuka, luwes dan toleran yaitu pendekatan *Burhani* dan *Irfani*. Melalui pendekatan *Burhani* [penerapan analisis rasional filosofis] dan *Irfani* [analisis konteks: historis sosio antropologis dan polotis-ideologis]; diharapkan selain dapat mengungkapkan konteks dari sebuah risalah keagamaan, juga dapat mengungkapkan

realitas sejarah dari sebuah tradisi dan budaya lokal, baik genealogi pemikiran nilai-nilai spiritualis dan religiusitasnya maupun filosofis, *local wisdom* [kearifan lokal] serta visi pencerahan dan kritik sosialnya.

Dengan demikian, kehadiran kajian tekstual (*Bayani*) akan lebih berbobot bila klaim-klaimnya bisa ditopang oleh kajian-kajian kontekstual (*Burhani* dan *irfani*), bukan untuk mencari klaim sepihak, melainkan untuk menempatkannya secara proposional dan komprehensif. Pendekatan kontekstual ini bisa dipakai untuk melihat nuansa "lain" dari wajah Islam dengan tanpa mereduksi makna keislaman seorang Muslim. Pendekatan ini diperlukan sekedar utuk memperkuat asumsi bahwa di dunia ini tidak hanya berlaku satu versi saja, melainkan banyak versi yang menggambarkan tentang Islam. Karena itu, sikap yang terjebak ke dalam kubangan *truth claim* apologetik bisa dihindarkan.

Sebagai pranata lokal, Islam bagi komunitas Islam di Gumi Sasak Lombok tidak dapat lepas dari hukum adat, karena jauh sebelum Islam masuk ke Lombok, adat atau hukum adat telah bersemi sebagai perwujudan budaya lokal suku Sasak. Kemudian adat memperoleh kesahihannya setelah Islam menjadi keyakinan mayoritas suku bangsa ini, dan dalam pengertian pengertian ini dapat dikatakan bahwa adat

dan ajaran Islam merupakan satu kesatuan sebagai tata nilai tunggal yang dirumuskan dalam terminologi "adatgama".[275] Artinya ada suatu dialektika antara hukum adat dan hukum Islam, dan pada gilirannya merasuki hampir semua aspek komunitas, memberikan batasan-batasan mana yang boleh dan mana yang dilarang. Apabila terdapat perbedaan adat dengan nilai-nilai islam, seperti praktek dan ritual adat *Wetu Telu*, maka yang berlaku adalah prinsip-prinsip kebenaran mutlak dari agama Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah.

Pemahaman ini memberikan pengertian bahwa apabila prinsip-prinsip adat ingin tetap dipertahankan, maka ia harus menyesuaikan diri dengan ajaran agama, dan konsep inilah menurut paham suku Sasak disebut sebagai *adat liur gama,* bahwa adat dapat berlaku dan dijadikan pedoman dalam kehidupan bila sudah bersandar kepada agama, atu senada dengan falsafat ada Minangkabau, yang menyatakan: "Adat basandi syara' dan syara' besandi kitabullah".[276]

Hukum Islam dalam penerimaannya terhadap hukum adat selalu melakukan koreksi terhadap sistem pranata tersebut, kemudian baru dijadikan landasan

[275]Idrul Abdullah, *Op. Cit.,* h. 126.

[276]Abdul Aziz Dahlan, [ed.], *Ensiklopedi Hukum Islam,* [Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996], h.21.

kehidupan seharai-hari masyarakat. Konsep ini jelas berbeda dengan teori *receptie* dari Snouck Hurgronje yang mengatakan bahwa hukm Islam itu baru memiliki kekuatan sebagai hukum apabila sudah diterima oleh hukum adat.[277]

Sejalan dengan pandangan di atas, maka parameter yang digunakan untuk menyeleksi apakah adat itu sesuai atau tidak dengan nilai-nilai Islam adalah dengan melihat apakah perilaku adat itu memberikan banyak kemaslahatan atau kemudharatan, maka adat dapat dinilai sesuai dengan norma agama dan sebaliknya apabila lebih banyak mudharatnya, maka adat tersebut menjadi tidak berlaku dan tidak dapat diterima.

Atas dasar itu kemudian para ahli hukum Islam memformulasikan kaidah huku: *al-'adah muhakkamah*. Selanjutnya mereka juga mengkualifikasikan peran adat dengan berbagai macam persyaratan agar tetap valid menjadi bagian dari hukum Islam, di antara kualifikasi itu adalah: (1) Adat harus secara umum dipraktekkan oleh masyarakat jika memang adat tersebut dikenal secara luas oleh semua anggota lapisan masyarakat; (2) Adat harus berupa suatu kebiasaan yang sedang berjalan dalam masyarakat pada waktu adat akan

[277]Teori ini dikenal dengan *theory receptio*, untuk kajian tentang tema ini secara lebih komperehensif, lihat Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat,* [Jakarta: INIS, 1998], h. 27-49.

dijadikan sebagai hukum; (3) Adat harus dipandang tidak sah *ab intio* jika adat tersebut bertentangan dengan ketentuan yang eksplisit dari al-Qur'an dan al-Hadits; dan (4) Dalam hal perselisihan, adat akan dipakai hanya ketika tidak ada penolakan yang eksplisit sifatnya ntuk menggunakan adat dari salah satu pihak yang terlibat.[278]

Makna hukum adat pada setiap daerah memilki keanekaragaman, penafsiran, maupun manifestasi yang berbeda. Ekspresi adat tidak sama dan bervariasi di setiap komunitas kedaerahan Indonesia, seperti diungkap Hefner,[279] istilah adat itu sendiri memiliki berbagai macam makna regional. Dengan demikian, keragaman adat merupakan simbol perbedaan-perbedaan kultural, dan kebanyakan komunitas etnik seringkali memberikan pembenaran kepada adat sebagai identitas khas mereka.

C. Pribumi Islam Jalan Baru Artikulasi Islam Nusantara

Dialektika Islam dengan realitas kehidupan sejatinya merupakan realitas yang terus menerus menyertai agama ini sepanjang sejarahnya. Sejak awal

[278]*Ibid.,* h. 25.

[279]Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam,* [New Jersey: Princeton University Press, 1985], h. 33.

kelahirannya, Islam tumbuh dan berkembang dalam suatu kondisi yang tidak hampa budaya. Realitas kehidupan ini –diakui atau tidak—memiliki peran yang cukup signifikan dalam mengantarkan Islam menuju perkembangannya yang aktual sehingga sampai pada suatu peradaban yang mewakili dan diakui oleh masyarakat dunia.

Aktualisasi Islam dalam lintasan sejarah telah menjadikan Islam tidak dapat dilepaskan dari aspek lokalitas, mulai dari budaya Arab, Persi, Turki, India sampai Melayu. Masing-masing dengan karakteristiknya sendiri, tapi sekaligus mencerminkan nilai-nilai ketauhidan sebagai suatu unity sebagai benang merah yang mengikat secara kokoh satu sama lain. islam sejarah yang beragam tapi satu ini merupakan penerjemahan Islam universal ke dalam ralitas kehidupan umat manusia.

Gagasan Islam pribumi, secara genealogis, diilhami oleh gagasan pribumisasi Islam yang pernah dilontarkan oleh Abdurrahman Wahid pada paruh akhir tahun 80-an. Dalam "pribumisasi Islam" tergambar bagaimana Islam sebagai sebuah ajaran yang normatif berasal dari Tuhan yang diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Bagi Abdurrahman Wahid, Arabisasi

atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah adalah tercerabutnya kita dari akar budaya kita sendiri. Lebih jauh, Arabisasi belum tentu cocok dengan kebutuhan. Pribumisasi bukan sebagai upaya menghindari timbulnya perlawanan dari kekuatan-kekuatan budaya setempat, akan tetapi justru agar budaya itu tidak hilang. Karena itu, inti pribumisasi Islam adalah bukan untuk melakukan polarisasi antara agama dan budaya, sebab polariasi demikian memang tidak terhindarkan.[280]

Pribumisasi Islam ini, sejatinya mengambil semangat yang diajarkan oleh Wali Songo dalam dakwahnya ke wilayah nusantara sekitar abab ke-15 dan ke-16 di pulau Jawa. Dalam konteks ini Wali songo telah berhasil memasukkan nilai-nilai lokal dalam Islam yang khas Indonesia. Kreativitas ini mlahirkan gugusan baru bagi nalar Islam Indonesia yang tidak harfiah dan tekstual meniru Islam di Arab. Tidak ada nalar Arabisasi yang melekat dalam penyebaran Islam awal di Nusantara. Hal ini tentu saja berbeda dengan apa yang telah dilakukan pada masa selanjutnya, yakni abad ke-17 oleh Abdurrauf al-Sinkili dan Muhammad Yusuf al-Makasari yang lebih bercorak purifikasi dalam pembaruan Islam.

[280]Abdurrahma Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan,* [Jakarta: Desantara, 2001], h. 111

Wali Songo justru mengakomodasikan Islam sebagai ajaran agama yang mengalami historisasi dengan kebudayaan. Misalnya, apa yang dilakukan oleh Sunan Bonang dengan menguhan gamelan Jawa yang saat itu kental dengan estetika Hindu menjadi bernuansa zikir yang mendorong kecintaan pada kehidupan transendental. Tembang "tombo ati" adalah salah satu karyanya. Lebih jauh dalam pentas pewayangan Sunan Bonang mengubah lakon dan memasukkan tafsir-tafsir kahs Islam.

Oleh karenanya, Islam Nusantara sebagai jawaban dari Islam otentik mengandaikan tiga hal. *Pertama,* Islam Nusantara memilki sifat kontekstual, yakni Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan konteks zaman dan tempat. Perubahan waktu dan perbedaan wilayah menjadi kunci untuk menginterpretasikan ajaran. Dengan demikian, Islam akan mengalami perubahan dan dinamika dalam merespons perubahan zaman. *Kedua,* Islam Nusantara bersifat progersif, yakni kemajuan zaman bukan dipahami sebagai ancaman terhadap penyimpangan terhadap ajaran dasar agama (Islam), tetapi dilihat sebagai pemicu untuk melakukan resposn kreatif secara intes. *Ketiga,* Islam Nusantara memiliki karakter membebaskan. Dalam pengertian, Islam menjadi ajaran yang dapat menjawab problem-

problem kemanusiaan secara universal tanpa melihat perbedaan agama dan etnik. Dengan demikian, Islam tidak kaku dan rigid dalam menghadapi realitas sosial masyarakat yang selalu berubah.

Dalam konteks inilah, Islam Nusantara ingin membebaskan puritanisme, otentifikasi, dan segala bentuk pemurnian Islam sekaligus juga menjaga kearifan lokal tanpa menghilangkan identitas normatif Islam. Karena itulah, Islam Nusantara lebih berideologi kultural yang tersebar (*spread cultural ideology*), yang mempertimbangkan perbedaan lokalitas ketimbang ideologi kultural yang memusat, yang hanya mengakui ajaran agama tanpa interpretasi. Sehingga dapat tersebar di berbagai wilayah tanpa merusak kultur lokal masyarakat setempat. Dengan demikian, tidak akan ada lagi praktik-praktik radikalisme yang ditopang oleh paham-paham keagamaan eksrem, yang selama ini menjadi ancaman bagi terciptanya perdamaian.[281]

Selanjutnya dengan mempertimbangkan situasi-situasi sosio-historis yang melungkupi nash al-Qur'an ketika turun, maka dapat disimpulkan bahwa terdapat hubungan dialektis antar teks al-Qur'an dan realitas budaya. Karena sifatnya yang selalu berdialektika

[281]Khamami Zada, "Islam Pribumi ..., dalam Tashwirul Afkar, Edisi No. 14 tahun 2003

dengan realitas itulah, maka tradisi keagamaan dapat berubah sesuai dengan konteks sosial dan kulutral suatu masyarakat. Islam adalah sebuah gerakan yang membuka dan memberi harapan kepada semua kelompok sosial, baik agama, kelas, etnik, dan jender yang hidup di dalam wilayah sosio kultural tertentu untuk meneguhkan identifikasi diri mereka kepada lokalitasnya secara kritis, mengeloloa perbedaan-perbedaan yang muncul sebagai konsekuensinya dan mengarahkan berbagai kelompok-kelompok yang berbeda tersebut untuk selalu melihat cita-cita yang lebih jauh untuk pemenuhan ketinggian harkat kemanusiaan mereka sendiri.[282]

Dalam aksinya, Islam pribumi selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal masyarakat, di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum-hukum inti dalam agama. Sementara ajaran-ajaran inti Islam itu dilahirkan di dalam kerangka untuk memberikan kontrol konstruktif terhadap penyimpangan-penyimpangan lokalitas yang terjadi. Terhadap tradisi lokal yang mempraktekkan pola-pola kehidupan zholim, hegemonik, tidak adil, maka Islam pribumi akan melancarkan kritiknya.

[282]M. Jadul Maulana, "Syariat [Kebudayaan] Islam: Lokalitas dan Universalitas", *makalah belajar Islam Transformatf dan Toleran*, [Yogyakarta: LkiS, 2002]

Sedangkan terhadap tradisi lokal yang memberikan jaminan keadilan, dan kesejahteraan pada lingkungan masyarakatnya, maka Islam pribumi akan bertindak sangat apresiatif. Bahkan, tradisi lokal yang *adi luhung* [*urf shahih*] dalm pandangan Islam pribumi, memiliki semacam otoritas untuk *mentaksis* sebuah teks nash. Sebagai ilustrasi, bagaimana sebuah tradisi yang bersifat propan oleh para ulama kemudian diberi semacam wewenang untuk *mentaksis* sebuah teks yang dipandang berasal dari Tuhan, Disebutkan bahwa tradisi masuk dalam deretan dalil-dalil *istimbath* hukum Islam [*al-'Adah al-Muhakkamah*].

Dalam tatarn tersebut menarik juga memperhatikan sebuah kaidah fiqh bahwa apa yang terhampar dalam tradisi, tidak kalah maknanya dengan apa yang dikemukakan oleh teks; *al-Tsabit bi al-'Urf ka al-Tsabit bi al-Nash*. Kaidah ini menggambarkan bahwa betapa para ulama telah memberikan apresiasi yang begitu tinggi terhadap tradisi. Tradisi tidak dipandang sebagai unsur "rendah" yang tak ternilai, melainkan dalam spasi tertentu diperhitungkan sebagai sederajat dengan teks agama sendiri.

Dengan *platform* pemikiran ini, maka wajar jika sejumlah para pakar ushul fiqh menyatakan bahwa mengetahui setting sosial historis Arab dari

terbentuknya sebuah ketentuan agama seperti yang terpantul dalam teks suci menjadi sangat urgen dan signifikan. Al-Syathibi dalam *al-Muwaffaqat fi Ushul al-Syaria'ah,* meyatakan bahwa mengetahui kondisi sosial masyarakat Arab, sebagai lokus awal turunnya al-Qur'an dan situasi ketika sebuah ayat turun merupakan salah satu persyaratan yang mesti dimiliki oleh seorang mufassir.[283] Dengan statemen ini sesungguhya al-Syathibi ingin mengatakan bahwa aspek-aspek yang perlu dipertimbangkan dalam menguak maksud sebuah teks bukan hanya dari sudut gramatika, melainkan juga harus mencakup pengetahuan tentang keadaan sosiokultural yang hidup dalam masyarakat tatkala berlangsungnya era pewahyuan al-Qur'an.

Dengan demikian, maka deperlukan sebuah upaya yang lebih dari sekedar mengenali, yaitu kategorisasi mana-mana ayat yang universal dan mana yang lokal-partikular terasa penting. Hal ini juga berlaku terhadap hadits. Terhadap ayat atau hadits khas lokal Arab, sangat tidak bijaksana kalau kita mencangkoknya begitu saja untuk diterapkan di Indonesia.

Para pakar hukum Islam melihat prinsip-prinsip hukum Islam sebagai salah satu hukum Islam yang

[283]Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah,* [Beirut: Dar al-Fikr, t.th], juz II, h. 348.

bersifat sekunder, dalam arti ia diaplikasikan hanya ketika sumber-sumber primer tidak memberikan jawaban terhadap masalah masalah yang muncul. Para juris muslim mempunyai pendapat yang berbeda-beda tentang masuknya adat ke dalam hukum Islam, tetapi mereka sampai kepada suatu kesimpulan yang sama, bahwa prinsip-prinsip adat merupakan alat yang efektif untuk membangun hukum. Dalam hal ini Abu Hanifah memasukkan adat sebagai suatu pondasi dar prinsip *Istihsan.*

Sarakhsi dalam kitab *Mabsuth* mengatakan bahwa Abu Hanifah menginterpretasikan makna aktual dari suatu adat sesuai dengan makna yang secara umum dipakai dalam masyarakat, namun keberlakuan itu ditolak jika bertentangan dengan *nash.*[284] Sementara Imam Malik percaya bahwa aturan –atuaran adat dari suatu negeri harus dipertimbangkan dalam mem-formulasikan suatu ketetapan, walaupun ia memandang adat penduduk Madinah sebagai suatu variabel yang paling otoritatif dalam teori hukumnya. Tidak seperti fuqaha Hanafi dan Maliki yang memandang signifikansi sosial dan politik dari adat dalam proses penciptaan hukum, Imam Syafi'i dan Ahma Ibn Hambal tampaknya tidak begitu memperhatikan dalam

[284]Muhammad ibn Ahmad al-Sarakhsi, *al-Mabsut,* [Kairo: Matba'ah al-Sl-Sa'adah, 1331 H], jilid 9, hal. 7

keputusan mereka. Namun begitu, bukti adanya *Qaul Jadid* Syafi'i yang dikompilasikan setelah ia sampai di Mesir, dan dikontraskan denga *Qaul Qodim*-nya yang dikompilasikan di Irak, merefleksikan adanya pengaruh dari tradisi adat pada kedua negeri yang berbeda. Sementara penerimaan Ahmad Bin Hambal terhadap hadits *dlo'if*, ketika ia mendapatkan hadits tersebut bersesuaian dengan adat setempat,[285] juga memberikan bukti bahwa prinsip adat pada kenyataannya tidak pernah dikesampingkan oleh para para Mujtahid (juris Muslim) dalam usahanya untuk membangun hukum Islam.

Imam Malik memasukkan adat sebagai pondasi dari doktrin *Maslahah al-Mursalah*. Lebih jauh, ia memandang bahwa praktek adat masyarakat Madinah sebagai konsensus pendapat umum yang mencukupi untuk digunakan sebagai sumber hukum ketika tidak ada teks yang eksplisit.

Dengan format ini, islam pribumi tidak perlu memebrikan vonis apapun terhadap sejumlah keyakinan teologis yang menjadi pegangan masyarakat lokal. Oleh karena itu, kata *musyrik, kafir, murtad, mubtadi'* [pelaku *bid'ah*] tidak dikenakan lagi. Kesadarn Islam

[285]Ibn Qudamah, *al-Mighni*, jilid 6 [Kairo: Dar al-Manar 1947], h. 485.

pribumi ini berdasar pada anggapan bahwa kekaffahan merupakan suatu proses yang tidak pernah benar-benar murni. Sebagai sebuah proses, keberislaman tidak dapat dipaksakan langsung terwujud; dan sebagai sesuatu yang tidak pernah murni keberislaman dipandang sebagai hasil dari pergulatan antara kemestian dan kenyataan ruang dan waktu. Pengakuan terhadap tradisi lokal dan kemungkinan sumbangan yang dapat diberikan tradisi lokal terhadap Islam merupakan kearifan yang ditekankan dalam Islam pribumi. Jika tidak, yang akan terjadi adalah membasmian antara satu dan yang lain; dan ini pasti kontraproduktif bagi kelangsungan agama itu sendiri.[286]

Situasi kontraproduktif itu dalam anyak hal telah dialami dan dirasakan, pertentangan satu paham agama dengan agama lain atau dengan tradisi lokal membuat agama disibukkan oleh urusan-urusan konsepsi dan melupakan tugasnya sebagai sumber praksis pembebasan sosial. Jangan-jangan "kelumpuhan" agama dalam memberi arah bagi kehidupan masyarakat Indonesia bermula dari pengingkaran agama terhadap kearifan tradisi lokal.

[286]M. Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia" dalam *Tashwirul Afkar,* edisi No. 14 Th. 2003

Wacana Islam *Wetu Telu* dalam hal ini dapat diletakkan dalam kerangka Islam pribumi atau Islam kultural, yaitu proses penghargaan pada tafsir lokal terhadap ajaran Islam dalam manifestasi kehidupan. Penghargaan ini dapat dipahami jika memandang kebudayaan sebagai sumber nilai yang dimaknai dengan tindakan konkret di ruang sosial. Sebagai sumber bagi tindakan, nilai-nilai dalam tradisi atau agama bukanlah nilai yang murni, namun selalu diuji dalam kemampuannya menghadapi persoalan kehidupan. Dalam pengujian itu nilai-nilai tradisi dan agama dapat terus berubah, dinamis, dan bersifat sementara.

Selalu ada hubungan timbal balik antara subjek pelaku dengan struktur objektif atau kebudayaan [sebagai seluruh pengetahuan yang diwariskan dari generasi ke generasi dalam bentuk simbolik]. Dalam hubungannya dengan pelaku ini, simbol-simbol agama atau tradisi ditentukan oleh kesediaan pelaku dalam mempergunakannya dan bagaimana si pelaku mempergunakannya bergantung pada kepentingan dirinya dalam ruang dan waktu. Si pelaku selalu memiliki pilihan untuk mempergunakan satu simbol di antara simbol-simbol yang lain secara pragmatis. Dengan cara ini keberbedaan antara nilai tradisi dan

agama dapat dikawinkan atau dikomunikasikan karena perpisahan antara keduanya akan menghasilkan kontraproduktif bagi keduanya.

Di sinilah fungsi dialog dibutuhkan, yaitu sebuah dialog yang tidak hanya memunculkan kelebihan masing-masing sambil merendahkan nilai yang lain, tetapi sebuah dialog yang sanggup menciptakan ruang hteroglosia, bersuara majemuk. Dialog bukan hanya percakapan bahkan juga pertemuan dua pikiran dan hati mengenai persoalan bersama, dengan komitmen bersama yang tujuannya agar setiap partisipan dapat belajar dari yang lain, sehingga dapat berubah dan berkembang. "Berubah" artinya dialog dilakukan secara terbutka, jujur dan simpatik dapat membawa pada kesepahaman [*mutual understanding*], sehingga segala prasangka, streotip, dan celaan dapat dieliminir. Selanjutnya dikatakan "tumbuh", karena dialog mengantarkan setiap partisipan memperoleh informasi, klarifikasi dan semacamnya secara berimbang serta dapat mendiskusikannya secara terbuka dan tulus. Dialog merupakan pangkal pencerahan nurani dan akal pikiran [*tanwir al-qulub wa al-uqul*] menuju kematangan cara beragama yang menghargai kelainan [*the otherness*]. Dengan demikian, paradigma dan system nilai *sawa'* adalah menyangkut cara manusia

melakukan perjumpaan dengan dan memahami diri sendiri dan dunia lain [*the others*] pada tingkat terdalam [*from within*], membuka kemungkinan-kemungkinan untuk menggali dan menggapai selaksa makna fundamental secara individual dan kolektif dengan berabagai dimensinya.[287]

Islam nusantara dapat dipahami jika secara rela menjadikan islam sebagai salah satu bagian dari ruang heteroglosia yang secara alamiah membutuhkan yang nilai dari tradisi lain demi pengayaan dan pendewasaan dirinya. Sebaliknya, tradisi adat juga dapat menerima Islam sebagai sebuah cermin bagi pengembangan dirinya ke arah yang lebih baik.

Berdasarkan elaborasi ini, maka dalam konteks ini, artikulasi Islam Nusantara diharapkan mampu melakukan secara simultan langkah invensi dan inovasi sebagai upaya kreatif untuk menemukan, merekonsiliasi, dan mengkomunikasikan serta menghasilkan konstruksi-konstruksi baru.[288]

---

[287]Zakiyuddin Bidhawy, *Membangun Sikap Multikulturalis perspektif Teologi Islam,* Makalah pada Halqah Tarjih: Menuju Muslim Berwawasan Multikultural,

[288]Zainul Milal Bizawie, "Dialektika tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam", dalam *Tashwirul Afkar,* Edisi No. 14 tahun 2003.

Konstruksi tersebut tidak harus merupakan pembaruan secara total atau kembali ke tradisi leluhur masa lalu secara total pula, namun pembaruan yang dimaksud di sini adalah pembaruan terbatas sesuai dengan prinsip *al-'Adah Muhakkamah*. Jadi, sebuah invensi dalam konteks pribumisasi Islam tidak dimaksudkan menemukan tradisi atau autentisitas secara literal, melainkan bagaimana tradisi-tradisi lokal itu menjadi sesuatu yang dapat berdialektika dan dimodifikasi ulang sesuai dengan konteks dimensi ruang dan waktu [*zaman wa makan; time and space*] sesuai dengan kaidah *Taghayyur al-Ahkam bi at-Taghayyur al-Azminah wa al-Amkinah wa al-Ahwal.*

Pribumisasi Islam sebagai bentuk artikulasi Islam Nusantara, dengan demikian merupakan proses yang tidak pernah berhenti mengupayakan berkurangnya ketegangan antara norma agama dan manifestasi budaya. *Wallah A'lam bi al-Shawab.*

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dialektika, asimilasi, akulturasi dan akomodasi Islam dengan budaya pada akhirnya menghasilakn varian keislaman tipikal yang dikenal dengan Islam Nusantara yang pada batas-batas tertentu berbeda dengan varian Islam dalam *great tradition*. Fenomena ini merupakan apresiasi positif dengan menganggap bahwa setiap bentuk artikulasi Islam di suatu wilayah akan berbeda dengan artikulasi Islam di wilayah lain. Untuk itu gejala ini merupakan bentuk kreasi umat dalam memahami

dan menerjemahkan Islam sesuai dengan budaya mereka sendiri sekaligus akan memberikan kontribusi untuk memperkaya khazanah mozaik budaya Islam. Proses penerjemahan ajaran Islam dalam budaya lokal memiliki ragam varian seperti *slametan, tahlilan,* ritual rowah wulan dan lebaran topat di Lombok, sekaten di Jogjakarta, dan tradisi mudik halal bi halal di berbagai daerah dengan pernak-pernik lokal yang sangat parokial dan tipikal.

Dakwah para penyebar Islam awal ke Nusantara menunjukkan akomodasi yang kuat terhadap tradisi lokal masyarakat setempat. Sehingga Islam datang bukan sebagai ancaman, melainkan sahabat yang memainkan peran penting dalam transformasi kebudayaan. Hal ini menunjukkan bahwa karakter Islam Nusantara yang berdialog dengan tradisi masyarakat sesungguhnya dibawa oleh para mubaligh dari Arab dan Ghuzarat dalam penyebaran Islam awal di Indonesia yang bersikap akomodatif terhadap tadisi masyarakat atau kultur masyarakat setmpat ketimbang mubaligh Arab yang puritan untuk memberantas praktik-praktik lokal masyarakat. Karakter Islam Nusantara inilah yang diteruskan Walisongo dalam dakwahnya di Jawa dan Gumi Sasak Lombok.

Islam merupakan agama yang sangat dominan di pulau Lombok, yang memainkan peran penting sebagai penjaga nilai-nilai yang berkembang di masyarkaat. Di Lombok, akulturasi Islam dengan budaya lokal berjalan dengan mulus. Islam dapat berkembang dengan baik tanpa konflik dak kekerasan. Islam dan kultur lokal saling bernegosiasi, berdialog, representasinya terlihat dari pola keberagaman masyarakat Lombok yang akulturatif dengan budaya lokal.

Proses dialog Islam dengan tradisi masyarakat diwujudkan dalam mekanisme proses kultural dalam menghadapi negosiasi lokal. Ia tidak diterima apa adanya ketika ditawar oleh khazanah lokal. Di sinilah, Islam dan tradisi masyarakat ditempatkan dalam posisinya yang sejajar untuk berdialog secara kreatif agar salah satunya tidak berada dalam posisi yang subordinat, yang berakibat pada sikap saling melemahkan. Perpaduan antara Islam dengan tradisi masyarakat ini adalah sebauah kekayaan tafsir lokal agar Islam tidak tampil hampa terhadap realitas yang sesunggunya. Islam tidak harus dipersepsikan sebagai *great tradition* semata, tetapi Islam sebagai *little tradition* yang berdialog dengan tradisi masyarakat setempat.

Dakwah para wali ini justru mengakomodasikan Islam sebagai ajaran agama yang mengalami historisasi

dengan kebudayaan. Misalnya, apa yang dilakukan oleh Sunan Bonang dengan mngubah gamelan Jawa yang saat itu kental dengan estetika Hindu menjadi bernuansa zikir yang mendorong kecintaan pada kehidupan transendental. Tembang "tombo ati" adalah salah satu karyanya. Lebih jauh dalam pentas pewayangan Sunan Bonang mengubah lakon dan memasukkan tafsir-tafsir khas Islam.

Oleh karenanya, Islam Nusantara sebagai jawaban dari Islam otentik mengandaikan tiga hal. *Pertama,* Islam Nusantara memiliki sifat kontekstual, yakni Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan konteks zaman dan tempat. Perubahan waktu dan perbedaan wilayah menjadi kunci untuk menginterpretasikan ajaran. Dengan demikian, Islam akan mengalami perubahan dan dinamika dalam merespons perubahan zaman. *Kedua,* Islam Nusantara bersifat progresif, yakni kemajuan zaman bukan dipahami sebagai ancaman terhadap penyimpangan terhadap ajaran dasar agama (Islam), tetapi dilihat sebagai pemicu untuk melakukan respons kreatif secara intens. *Ketiga,* Islam Nusantara memiliki karakter membebaskan. Dalam pengertian, Islam menjadi ajaran yang dapat menjawab problem-problem kemanusiaan secara universal tanpa melihat perbedaan agama dan etnik. Dengan demikian, Islam

tidak aku dan rigid dalam menghadapi realitas sosial masyarakat yang selalu berubah.

Berdasarkan elaborasi tersebut dapat disimpulkan bahwa kemampuan Islam Nusantara untuk beradaptasi dengan budaya setempat memudahkan akwa Islam masuk ke lapisan paling bawah dari masyarakat. Tak pelak lagi, Islam berdialog dengan masyarakat setempat (lokal), berada dalam posisi yang menerima tradisi masyarakat, sekaligus memodifikasinya menjadi budaya baru yang dapat diterima oleh masyarakat setempat dan amsih berada di dalam jalur Islam. Karena itu, kedatangan dakwah Islam Nusantara merupakan pencerahan bagi peradaban dunia.

B. Saran dan Rekomendasi

Pada bagian paling akhir dari buku ini, peneliti akan memberikan saran dan rekomendasi kepada semua elemen masyarakat Sasak Lombok; para pemangku kebijakan, tokoh adat dan tokoh agama untuk dapat melakukan langkah invensi dan inovasi secara simultan sebagai upaya kreatif untuk menemukan, merekonsiliasi, dan mengkomunikasikan serta menghasilkan konstruksi-konstruksi pemahaman baru tentang Islam Nusantara. Konstruksi tersebut tidak harus merupakan pembaruan secara total atau kembali ke tradisi leluhur

masa lalu secara total pula, namun pembaruan yang dimaksud di sini adalah pembaruan terbatas sesuai dengan prinsip *al-'Adah al-Muhakkamah*. Jadi, sebuah invensi dalam konteks pribumisasi Islam tidak dimaksudkan menemukan tradisi atau autentisitas secara literal, melainkan bagaimana tradisi-tradisi lokal itu menjadi sesuatu yang dapat berdialektika dan dimodifikasi ulang sesuai dengn konteks dimensi ruang dan waktu sesuai dengan kaidah: *Taghayyur al-ahkam bi al-taghayyur al-aziminah wa al-amkinah wa al-ahwal*. Semoga.

Wallahu a'lam bi al-shawwab.

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman, Moeslim, "Ber-Islam Secara Kultural," dalam *Islam Sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003)

Abdullah, Taufik, *Aspek Rejörmasi Islam di Indonesia,* [Jakarta: LEKNAS-LIPI, 1976]

, "Pengantar: Islam, Sejarah dan Masyarakat", dalam Taufik

Abdullah [ed.], *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indoensia,* [Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987]

Abdullah, Idrus, *Penyelesaian Sengketa Melalui Mekanisme Pranata Lokal di Kabztpaten Lombok Barat,* [Disertasi tidak dipublikasikan] PPS Fakultas Hukum UI, 2000.

Adonis, Tito [ed.], *Suku Terasing Sasak Di Bayan Daerah Propinsi Nusa Tenggara Barat,* [Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1989]

Alisyahbana, Sutan Takdir, *Indonesia: Social and Cultural Revolution,* [Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1966]

Ambary, Hasan Muarif, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia,* [Jakarta: Logos, 2001]

Amin, Ahmad, et all, *Adat Istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat,* [Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1997]

Al-Azmeh, Aziz, [ed.], *Islamic Law: Social and Historical Contexts,* [tp., 1988]

Azra, *Azyumardi„Iaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVHdan XVIII Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia,* (Bandung:Mizan,1994)

, dan Irwan Abdullah, "Islam dan Akomodasi Kultural" dalam

Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Asia Tenggara, (Jakarta: Icthiar Baru Van Hoeve)

Baso, Ahmad, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam,* [Jakarta: Desantara, 2002]

Tradisi Lokal dan Masa Depan agama" dalam Majalah Majemuk,No. 6 November-Desember 2003.

Bruinessen, Martin van, "Global and Local in Indonesian Islam" dalam Southeast Asian Studies [Kyoto] vol. 37, No. 2, 1999.

Budiwanti, Erni, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima.* [Yogyakarta: LkiS, 2000]

, Kitab Kuning, [Bandung: Mizan, 1989]

Bizawie, Zainul Milal, "Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam", dalam *Tashwirul Afkar,* Edisi No. 14 tahun 2003.

Cederroth Sven, Penelitian sudah diterbitkan menjadi beberapa buku diantaranya: *The use of sacred Cloths in the Wetu Telu Culture of Lombok,1997; The spell of the Ancestors and the Power of Mek˙kah: A Sasak Community on Lombok,* [Swedwn: Acta Universitatis Goyhoburgenesis, 1981]

Dahlan,Abdul Aziz, [ed.], *Ensiklopedi Hukum Islam,* [Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996]

De Graaf, H.J., "South-East Asian Islam to the eighteenth century," dalam RM.Holt Ann K.S.Lambton and Geertz, Clifford, *Islam Yang Saya Amati:Perkembangan di Maroko dan Indonesia,* terj. Hasan Basari (Jakarta:YIIS, 1982).

, Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa, ter. AswabMahasin. (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989)

Djamas, Nurhayati, *Agama Orang Bugis,* [Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama RI, 1998]

Djamil, Fathurrahman, "Mencari Format Syari'ah Multikultural", Makalah Disampaikan Dalam Halaqah Tarjih III, Tanggal 16-18 Januari 2004, di Universitas Muhammadiyah Surakarta

Hefner, Robert W., *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam,* [New Jersey: Princeton University Press, 1985]

Hilmi, Masdar, *Problem Metodologis dalam Kajian Islam Membangun Paradigma Penelitian Keagamaan yang Komprehensif,* dalam website: www. yahoo. com

Kaplan, David and Manners, Robert A, *Culture Theory,* [New Jersey: Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1972]

Leeman, Albert, *Internal and External Factors of Socio-Cultural and SocioEconomic Dynamics In Lombok [Nusa Tenggara BaratJ,* Vol.8, [Schweiz:Geographisches Institut ABT. Anthropogeographie Universitat Zurich,1989]

Levy, Reuben, *The Social Stucture of Islam,* [Cambridge: The University press, 1975]

Lubis, Arbiyah, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh, Suatu studi perbandingan,* [Jakarta: Bulan Bintang, 1993]

Lukito, Ratno, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat,* [Jakarta: INIS, 1998]

Macdonald, Duncan B., *Development Muslim Theology, Jurisprudence and Con.stitustional Theory,* [London: Darf Publisher Limited, 1985], h. 68

Mahmasani, Subhi, *Falsafat al-Tasyri' 11 al-Islam,* [Beirut: Dar al-Kasysyaf Nasyr wa Itiba'ah wa at-Tauzi', 1952]

Matthew B, Miles dan Huberman, A. Michael, *Qualitatve Data Analysis: A Source book of New Method,* [Beverly Hills : Cage 1984]

Maula, M. Jadul, "Syariat [Kebudayaan] Islam: Lokalitas dan Universalitas", *makalah belajar bersama Islam Transformatif dan Toleran,* [Yogyakarta: LkiS, 2002]

Moleong, Lexy *J., Metode penelitian kualitatif,* [Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000]

Morris, Brian, *Antropologi Agama: Kritik Teori-Teori Agana Komtemporer,* ter. Imam Khoiri (Yogyakarta: AK Group, 2003)

An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syariah,* [Yogyakarta: LkiS dan Pustaka Pelajar, 1994]

Nasir, Mohammad, *Metode Penelitian,* [Jakarta: Ghalia Indonesia, 1998]

Paisun, "Dinamika Islam Kultural (Studi atas Dialektika Islam dan Budaya Lokal Madura)". Makalah AICIS, tidak diterbitkan.

Poespowardojo, Soerjanto, "Pengertian Local Genius dan Relevansinya dalam Modernisasi" dalam *Kepribadian Buclaya Bangsa [local genius],* Ayotrohaedi [ed.], [Jakarta: Pustaka Jaya, 1986]

Pulungan, J. Suyuthi, *Universalisme Islam,* [Jakarta: MSA, 2002] Qudamah, Ibn, *Al-Mughni,* jilid 6, [Kairo : Dar al-Manar 1947]

Rahim, Abdul, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence,* [London: Luzac & Co., 1911]

Rahmat, M. Imdadun, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia" dalam *Tashwirul Afkar,* edisi No. 14 Th. 2003

Redfield, Robert, *Peasant Society and Culture,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1956)

Ricklefs, M.C., *A History of Modern Inodnesia.* (USA:Standford University Press, 2008).Sarakhsi, Muhammad ibn Ahmad, *Al-Mabsut,* [Kairo: Matba'ah al-S1-Sa'adah, 1331 H], jilid 9.

Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law,* [Oxford: The Clarendon Press, 1964]

Schwarz, Adam, *A Nation in Waiting in 1900s,* [Australia: Allen & Unwin Pty Ltd., 1994]

Soebardi, "The Place of Islam" in Ekaine Me. Kay, ed. , *Study in Indonesian History,* [Australia: Pitman Publishing pt. Ltd, 1976]

Soemardjan, Selo, *Perubahan Social di Yogyakarta,* [Yogyakarta: Gajah Mada University, 1981]

Sudjana, Nana, *Tuntunan Penyusunan Karva Ilmiah,* [Bandung : Sinar Baru Algesindo, 1997]

Syaltut, Mahmud dan All al-Sayis, *Muqaranah al-Mazahib fi al-Fiqh,* [Beirut: Dar al-Syuruq, t.th]

Tibbi, Bassani, *Islam and Cultutral Accommodation of Social Change ,* (San Francisco: Westview Pres, 1991)

Q-Anees, Bambang, "Daya Tawar Tradisi terhadap Pengaruh Luar" dalam www. gerbang. jabar. go. id

Utama, Edy, "Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah", dalam Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Priburnisasi Islam,* (Jakarta: Desantara, 2002)

Zada, Khamami, *"Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia",* dalam Tashwirul Afkar, jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan, Edisi No. 14 tahun 2003

Zuhdi, Muhammad Harfin, *Parokialitas Adat Terhadap Pola Keberagamaan Komunitas Islam Wetu Telu di Bayan Lombok,* (Jakarta: Lemlit UIN Jakarta, 2009)

Sanabil
Puri Bunga Amanah
Jl. Kerajinan 1 Blok C/13 Mataram
Telp. 0370- 7505946
Mobile: 081-805311362
Email: sanabilpublishing@gmail.com
Website: www.sanabil.web.id

ISBN 978-623-317-071-0